المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كلية الشريعة بالرياض

الدراسات العليا

قسم الثقافة الإسلامية

«مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية»

(دراسة نقدية في ضوء الإسلام)

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية

إعداد

بدر بن سليمان العامر

إشراف الأستاذ الدكتور

خليفة العسال

الأستاذ في قسم الثقافة الإسلامية

كلية الشريعة بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

للعام الجامعي ١٤٢٦- ١٤٢٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وبعد:

فإن من ينظر إلى العالم الإسلامي ليشهد تحولات كبيرة وأمور استجدت عليه شكلت نظرة جديدة لأغلب ميادين الحياة، وهذه المستجدات لا تعطي حكمًا واحدًا من حيث القبح والحسن، فبعضها شكل عودة للإسلام وقيمه وتاريخه، وبعضها شكل دعوة إلى القطيعة مع الإسلام بكل عقائده وأحكامه وقيمه.

إن الالتقاء مع الحضارة الغربية المعاصرة بمناهجها وقيمها ونظمها وأخلاقها كان له انعكاس مباشر على العالم الإسلامي دون استثناء، حيث إنها حضارة غازية ممكنة، تستحكم على اقتصاديات الدنيا، وتملك ترسانة كبيرة من الأسلحة والإعلام والفكر والقيم في مجالات الحياة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في وقت قفزت فيه التطورات المذهلة في عالم الاتصالات والمواصلات والكشوف العلمية الحديثة التي جعلت من العلم قرية واحدة صغيرة، وهذا سهل انتشار الأفكار وتبادل الناس لها فيما بينهم.

إن الجانب الفكري يمثل مرتكزًا مهمًّا في حياة كل أمة من الأمم، وهو كذلك يمثل بعدًا لاختراق الأمم وتفتيت كيانها من داخله، حيث أسهم (الغزو الفكري) للعالم الإسلامي بوجود خرق كبير في فؤاد الأمة الإسلامية، حيث التشكيك في عقيدتها وكتابها وسنة نبيها محمد ﷺ، وذلك من خلال مذاهب وأفكار ومناهج معاصرة تصطدم ابتداء مع مسلمات العقيدة والشريعة لكونها نشأت في الغرب في ظروف الصراع بين العلم والإيمان، وبين الدين والدنيا، فاختلط على بعض المسلمين الحق بالباطل والهدي بالضلال، فزاغت قلوب كثيرة وأشربت حضارة المستعمر وقيمه وأفكاره في قلوبها، فصارت جنودًا أوفياء للمستعمر الطامع الذي يحاول الاستحكام على كل ذرة من الأمة الإسلامية.

لقد دفع هذا الغزو الفكري والثقافي علماء الأمة ومفكريها ومثقفيها إلى الوقوف أمام هذا المد الفكري الغازي، ومحاولة تمييز الصحيح من السقيم فيه، ونقض أصوله الفلسفية من أساسها، وخاصة حين رأوا الانعكاس الخطير لهذه المذاهب والأفكار على دين الأمة وأخلاقها وثقافتها، فانبروا للجهاد العلمي، واقفين أمام هذه الأفكار، ومحذرين الجيل من مغبة الوقوع في شراكها وشباكها.

لقد شكل «العقل» فتنة تاريخية وحاضرة للناس، حي اتخذ العقل ومناهجه في القديم والحديث مرجعية مطلقة للإنسان، وإلهًا يعبد من دون الله، وابتداء من عصر الإغريق واليونان، ومرورًا بالحقبة الفلسفية في التاريخ الإسلامي إلى لحظة الحضارة الغربية المعاصرة التي شكل «العقل» حياتها بعد أن ساهم مفكروها – وخاصة في عصر النهضة – إلى بعث العقل من جديد، مما ترتب عليه إيجاد ذلك الانفصام الحاد بين العقل والوحي، وحصول معارك طاحنة أدت بالنهاية إلى إقصاء الوحي وإطلاق العقل حاكمًا في كل مجال من مجالات حياتهم.

إن الاتجاه العقلي الغربي الحديث يشكل مرجعية ظاهرة لدى الاتجاه العقلي العربي الحديث، فبعد سقوط الدولة العثمانية الجامعة وقيام عصر الاستعمار بدأ الاحتكاك الفكري المباشر مع الغرب عبر وسائل مختلفة أدت إلى نشوء تيارات فكرية عقلية داخل العالم الإسلامي تشكل اتجاهات كثيرة يجمعها الاعتماد على «العقل» في بناء تصوراتها العلمية والعملية محاشية في ذلك الشريعة الإسلامية ونافرة عنها، متبعة الحضارة الغربية في مجمل نتائجها الفكري والثقافي.

لقد أسهم الاتجاه العقلي الغربي في نقل الفكر العقلي الغربي إلى العالم الإسلامي دون مراعاة للفوارق بين الأحوال، فأدى ذلك إلى معضلات فكرية حقيقية انعكست على الموقف من الشريعة ونصوصها المقدسة.

ومع بداية بحثي عن عنوان لرسالتي العلمية لمرحلة الماجستير وقع اختياري على موضوع دراسة الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثره على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النص الشرعي، وموقف الإسلام من هذه المناهج.

وبعد اختيار الموضوع أتت صعوبة اختيار مادته ورموزه بسبب ندرة المراجع

والدراسات الجادة وبسبب التداخل في الاتجاهات الفلسفية بعضها مع بعض، فكان التركيز في البحث على دراسة الاتجاه العقلي الغربي وتياراته، واختيار ثلاثة مناهج عند الاتجاه العقلي الغربي تعتبر مناهج لقراءة النص وهي:

١ – منهج الشك.

٢ – المنهج الألسني.

٣ – المنهج التفكيكي.

وكان السبب في اختيار هذه المناهج هو:

أ – حضورها في كلا الاتجاهين الغربي والعربي.

ب – انعكاسها المباشر على قراءة النص الشرعي وفهمه.

جـ - معاصرتها، حيث إنها مناهج لا تزال حاضرة في المدارس الفكرية الغربية والعربية.

د - خطورة النتائج المترتبة على إعمالها في قراءة النصوص الشرعية.

وقد حرصت في دراسة هذه المناهج في التركيز على أبرز رموزها عند الاتجاهين العقلين الغربي والعربي، والذين يشكلون حضورًا فاعلاً في الأوساط العلمية والثقافية المعاصرة.

وقد سرت في البحث على ثلاثة مناهج:

١ – المنهج الاستقرائي:

وهذا المنهج يتطلب جهدًا إضافيًّا مني لندرة المراجع في مثل هذه الموضوعات، وصعوبة اللغة التي كتبت بها، حيث المصطلحات الفلسفية الكثيرة، وكذا المصطلحات التي يتواضع عليها كثير من الفلاسفة المعاصرين، والتي تحتاج إلى مزيد من النظر حتى يتمكن الباحث من معرفة المقصود والمراد.

٢ – المنهج الاستنباطي:

وهو تحليل هذا النتاج الفكري للاتجاهين، ومن ثم الإشارة إلى مكامن التأثير والتأثر بين المنهجين، وهو مقصود أساس في هذا البحث.

٣ – المنهج النقدي:

وفي هذا أقوم بتقويم مسالك تلك الاتجاهات ونقدها سواء من خلال نقد أسسها الفكرية، أو من خلال مصادمتها للشريعة ونصوصها.

هذا فضلاً عن التزام طرائق البحث المعتادة من خلال:

- عزو الآيات الكريمة.
- تخريج الأحاديث النبوية.
- توثيق أقوال أهل العلم من السلف والخلف.
- توثيق النصوص التي اعتمد عليها لفظًا ومعنى.
- ووضع الفهارس الشاملة للآيات والأحاديث والأعلام والمراجع والموضوعات.

لقد كان سير الخطة في البحث على النحو التالي:

المقدمة:

وفيها حديث عن أهمية الموضوع، وسبب اختياره، ومنهجي في بحث الموضوع.

الفصل التمهيدي: ويتكون من مبحثين:

المبحث الأول: وهو مدخل للبحث، وفيه تم الحديث عن لمحة عن الاتجاهين العقلين الغربي والعربي في العصر الحديث.

ويتكون الفصل من مطلبين:

المطلب الأول: الاتجاه العقلي الغربي.

وقد تمت دراسته من خلال نشأته، وعوامل النشأة التاريخية وظروفها، والإشارة إلى

الأصول لهذا الاتجاه المتمثلة في التراث الفلسفي والديني.

وكذلك الحديث عن تيارات الاتجاه العقلي الغربي وهي:

- الاتجاه المادي.
- الاتجاه المثالي.

المطلب الثاني: الاتجاه العقلي الغربي.

وقد تم الحديث عنه على غرار المطلب الأول، حيث أشرت إلى نشأته وظروفها وعواملها وأصوله في الفكر العربي.

وكذلك الحديث عن تياراته في العصر الحديث.

المبحث الثاني: أسباب تأثير الاتجاه العقلي الغربي على الاتجاه العقلي العربي ووسائله.

ويتكون هذا المبحث من مطلبين:

المطلب الأول: ويتكون من أربعة أسباب:

١ – السبب الثقافي.

٢ – السبب الحضاري.

٣ – السبب السياسي.

٤ – السبب الاجتماعي.

المطلب الثاني: وفيه بيان وسائل التأثير بين الاتجاهين، وهي:

١ – مؤسسات التعليم الغربي.

٢ – التنصير والاستشراق.

٣ – الترجمة والنشر.

٤ – وسائل التقنية الحديثة.

٥ – الاستعمار.

الفصل الأول:

وفيه الحديث عن (منهج الشك) وهو يتكون من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: منهج الشك عند الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وقد تم الحديث عنه من خلال مطلبين:

المطلب الأول: أصول منهج الشك عند الاتجاه العقلي الغربي.

المطلب الثاني: أنواع الشك عند الاتجاه العقلي الغربي.

ويتم الحديث عن ثلاثة أنواع من الشك في هذا المطلب وهي:

١ – الشك المطلق.

٢ – الشك المنهجي.

٣ – الشك الإنكاري.

المبحث الثاني: منهج الشك عند الاتجاه العقلي العربي.

وفيه الحديث عن منهج الشك لدى الاتجاه العقلي العربي وكيف تم التأثر بالمنهج الشكي الغربي، وتطبيق هذا المنهج في قراءة النصوص الشرعية وأثره، ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: نشأة منهج الشك عند الاتجاه العقلي العربي.

المطلب الثاني: تطبيق منهج الشك في دراسة النصوص الشرعية.

المبحث الثالث: نقد المنهج الشكي في دراسة النصوص الشرعية.

ويتكون هذا المبحث النقدي من مطلبين:

المطلب الأول: رفض الإسلام لمنهج الشك المطلق.

المطلب الثاني: موقف الإسلام من الشك المنهجي.

الفصل الثاني: المنهج الألسني.

وفي هذا الفصل يتم الحديث عن المنهج الألسني من خلال مبحثين:

المبحث الأول: المنهج الألسني عند الاتجاه العقلي الغربي. وفيه خمسة مطالب:

الأول: التعريف باللسانيات وتاريخها.

الثاني: مناهج اللسانيات وقطاعاتها.

الثالث: فروع اللسانيات ومصطلحاتها.

الرابع: أبرز مفكري المنهج الألسني الغربي.

الخامس: عوامل نشوء المنهج الألسني وظروف النشأة.

المبحث الثاني: المنهج الألسني في الاتجاه العقلي الغربي، وفيه الحديث عن مطلبين:

الأول: تأثر الاتجاه العقلي الغربي بالمنهج الألسني.

الثاني: تطبيق المنهج الألسني في دراسة النصوص الشرعية.

المبحث الثالث: نقد المنهج الألسني في دراسة النصوص الشرعية، وذلك من خلال مطلبين:

الأول: نقد حركة التأثر بالمنهج الألسني الغربي.

الثاني: نقد بنية التأثر بالمنهج الألسني الغربي.

الفصل الثالث: المنهج التفكيكي.

وفي هذا الفصل يتم الحديث عن المنهج التفكيكي من خلال مبحثين:

المبحث الأول: المنهج التفكيكي في الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث. وتتم دراسته من خلال ثلاثة مطالب:

الأول: أصول المنهج التفكيكي عند الاتجاه العقلي الغربي.

الثاني: نشأة المنهج التفكيكي وعواملها.

الثالث: علاقة التفكيكية بالنص والفلسفة.

المبحث الثاني: المنهج التفكيكي في الاتجاه العقلي العربي في العصر الحديث، ويتم تناول هذا المنهج عند الاتجاه العقلي العربي من خلال مطلبين:

الأول: نشأة المنهج التفكيكي عند الاتجاه العقلي العربي وأبرز رواده.

الثاني: تأثر الاتجاه العقلي العربي بالاتجاه العقلي الغربي بالمنهج التفكيكي في قراءة النصوص الشرعية.

الخاتمة:

وتحوي بإذن الله أهم النتائج لهذا البحث، وقد ذيلت هذه الرسالة بفهرس للآيات، وفهرس الأحاديث، وفهرس للأعلام، وفهرس للمصادر، وأخيرًا فهرس للموضوعات.

وفي الختام أشكر كل من أعان ويسر لي إتمام هذه الرسالة بداية بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ثم رئيس قسم الثقافة الإسلامية ووكيله.

وأخص بالشكر والامتنان فضيلة الأستاذ الدكتور خليفة العسال المشرف على هذه الرسالة، الذي قرأ فصولها ومباحثها، وأعقب ذلك بتوجيهات قيمة وملحوظات مهمة استفدت منها كثيرًا، أسأل الله أن يجزل المثوبة للسابقين، ولكل من أفادني بشيء في هذا الموضوع من الأساتذة الفضلاء والأخوة الأعزاء.

وفي الختام أسأل الله سبحانه أن يغفر الخطايا والتقصير، وأن يوفق إلى الصواب، وأن يحمينا من الزلل، وأن يلهمني الاخلاص في القول والعمل، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يجعله حجة لنا لا علينا، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل التمهيدي

المبحث الأول: لمحة عن الاتجاهين العقليين الغربي والعربي في العصر الحديث

المطلب الأول: الاتجاه العقلي الغربي

١ – نشأة الاتجاه العقلي الغربي:

تمتد جذور الاتجاه العقلي الغربي إلى الفلسفة اليونانية، بل وقبل ظهور الفلسفات الكبرى على يد كل من سقراط وأرسطو، ويعتبر «انكساغوراس» هو المهد الحقيقي، والمنبع الأصيل لمفهوم العقل، حيث جعل العقل المحك الأساس للمعرفة، لذلك جعل أفلاطون أيضًا العقل الإنساني محط المعرفة، وأرجع الانطباعات الحسية إلى الجسد الإنساني الذي يتصف بالفناء، فالفعل هو الذي يقوم بتحويل الخبرات الحسية إلى أفكار وصور عن طريق ما يسميه «روبرت أكرمان» بالحدس، والحدس بهذا المعنى هو ملكة العقل Faculty of mind وعليه تقوم نظرية المعرفة [1] .

ولم يكن ظهور الاتجاه العقلي الحديث، ظهور طفرة، بل كانت له مقدماته في الصراع الذي نشب بين الفلسفة والدين، أي بين العقل والنقل، واتساع النزعة الشكية التي باتت تهدد صرح المعرفة وتحاول هدمه حتى تسود [2] .

ومع أن الفلسفة الحديثة تعتبر ثورة على الفكر القديم والوسيط فإنها لم تظهر فجأة وإنما كانت حصيلة ظروف وعوامل سابقة، ووليدة عملية تطورية بطيئة بدأت منذ مطلع القرن الخامس عشر.

ولقد حظي مفهوم العقل باهتمام معظم الفلاسفة والعلماء والأدباء، فمضي كل منهم يحاول تفسيره من وجهة نظره بناءً على المنهج الذي ينتهجه، والمذهب الذي يذهب إليه[3].

---

(١) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي. دكتور: إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار النهضة العربية – بيروت ١٣٩٣ ص٩ نقلاً عن كتاب نظريات ومذاهب اجتماعية، تأليف/ السيد محمد، بدون، ص٦٣/٢٣.

(٢) المرجع السابق ص٩.

(٣) المرجع السابق ص٨.

جذور الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث:

أ – التراث الفلسفي:

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أنها نشأت في بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد، ويؤرخ لبدايتها تحديدًا بمفكر يوناني عاش على ساحل أيونيا في مدينة ملطية يدعى طاليس الذي عاش فيما بين عام ٦٢٤-٥٤٦ ق. م تقريبًا.

وقد تبلور معنى الفكر التحليلي والحكمة عند اليونانيين حينما أطلق فيثاغورس الفيلسوف والرياضي الشهير على نفسه لقب محب الحكمة Philo-Sophi، فأصبحت الفلسفة (أي محب الحكمة) هي اسم العلم الذي تداولته الألسن والأقلام منذ ذلك التاريخ للدلالة على ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلي فيما يصادفه الإنسان من مشكلات نتيجة ما يطرحه من تساؤلات حول علاقته بالعالم الطبيعي الذي يعيش فيه، وحول علاقته بالآخرين من بني جنسه، وحـــول تلك القوة الخفية الإلهية التي ربما أبدعت هذا العالم الطبيعي [1] .

وتجدر الإشارة إلى أن لفظ «**الفلسفة**» Philo-Sophia لم يكن في البداية دالاً على ما نعنيه اليوم فقط من تفكير مجرد، وتحليل عقلي للمشكلات الإنسانية والميتافيزيقية (أي ما وراء الطبيعة) وإنما كان يدل على أي نشاط عقلي يبذله الإنسان بهدف معرفة أي شيء عن نفسه أو عن ظواهر البيئة المختلفة.

ومن ثم كانت «**الفلسفة**» في البداية اسم علم يطلق على كل إبداعات الإنسان اليوناني في كل الميادين الفنية والأدبية والعلمية والدينية والفلسفية. فقد كان فيلسوفًا كل من يفكر ويتأمل ويبدع في شتى الميادين. وعلى ذلك اختلط عند اليونانيين الأوائل مفهوم الفلسفة بالعلم والدين، ولكن هذه الميادين بدأت تتمايز مع تطور البحث الفلسفي خاصة بعدما ظهر أرسطو فيلسوف اليونان الكبير الذي كان له فضل وضع المعايير المنطقية للفصل بين ميادين العلوم المختلفة وعلى رأسها الفلسفة [2] .

---

(١) مدخل لقراءة الكفر الفلسفي عند اليونان، د. مصطفى النشار، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

العقل في الفلسفة اليونانية :

العقل في الفلسفة اليونانية أوسع مدلولاً منه في اللغة العربية حيث ينقسم إلى قسمين:

- عقل في الإنسان بمثابة العرض القائم به.
- وعقل آخر مفارق للمادة، وهو جوهر قائم بنفسه.

فالقسم الأول صنفان: عقل بالملكة، وهو: العمل بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، وعقل مستفاد حينما تكون النظريات مختزنة عند العقل بالملكة، حاضرة لا تغيب عنه [(١)] .

وهذا الصنف — العقل المستفاد- هو الذي يطلق عليه العرب لفظ: العقل.

أما الصنف الأول؛ فإنه المقصود من قولهم عنه: إنه غريزة أو علوم أولية [(٢)] .

وأما القسم الثاني: فهو العقل الفعال، وهو مفارق للمادة، أزلي، لا يدركه الفناء، وهو الذي تفيض منه الصورة إلى عالم الكون والفساد، ومنه يستمد العقل الإنساني المعرفة، وقد تشتد صلة العقل الإنساني بهذا العقل حتى يكاد يتحد به، ويسمى — حينئذ- عقلاً قدسيًا.

وفوق العقل الفعال عقول أخرى — هي في الأغلب عشرة- وصلة العقل الإنساني مقصورة على العقل الفعال [(٣)] .

وقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين إيجاد محل لهذا العقل في الثقافة الإسلامية، بإلباسه لباسًا شرعيًّا؛ فكان الفارابي[(٤)] يسميه: الروح الأمين وروح القدس، كما يرى الغزالي أن

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي ٨٥/٢.

(٢) مصادر المعرفة للزنيدي ص٣٠٢.

(٣) انظر المعجم الفلسفي (٨٦/٢) ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١٨٣).

(٤) الفارابي: أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد في واسج في مقاطعة فاراب بتركستان من أب يقال إنه كان قائدًا عسكريًا في بلاط السامانيين. درس في بغداد أولاً على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان، ودرس بعد ذلك المنطق والفلسفة والنحو والصرف والعلوم والرياضيات والموسيقى، وارتحل إلى حلب في ٣٣٠هـ - ٩٤١م، واستقر في مجلس سيف الدولة ثم قام بعدة أسفار وصولاً إلى القاهرة، ومات في دمشق في ٣٣٩هـ - ٩٥٠م عن ثمانين عامًا، لقب بالمعلم الثاني (وأرسطو هو المعلم الأول).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ديسمبر ١٩٩٧م، ص٤٤٩.

النص ورد جليًّا في قوله سبحانه ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝ ﴾ [1] .

لأنه يجعل الملك عقلاً، بحكم أنه تجرد عن المادة، وأن منه تفيض المعرفة على عقل الرسول ﷺ وعقول من شاء الله [2] ولكن علماء السلف رفضوا هذا التوفيق، كابن تيمية، الذي كشف هذا الخلط بين نظرية العقل لدى اليونان، وما جاء به الشرع في هذا الشأن.

يقول – رحمه الله –: (وهؤلاء – فلاسفة التوفيق – رأوا أمر الرسل كموسى وعيسى ومحمد ﷺ قد بهر العامة، واعترفوا بالناموس الذي بعث به محمد ﷺ، أعظم ناموس طرق العالم، ووجدوا الأنبياء قد ذكروا الملائكة والجن، فأرادوا أن يجمعوا بين هذا وبين قول سلفهم اليونان... الذين أثبتوا عقولاً عشرة، يسمونها المجردات والمفارقات) [3] .

ولكن هذه المحاولة غير موفقة (لأن لفظ العقل يختلف في لغة المسلمين عنه في لغة اليونان، فهو عند المسلمين: مصدر عقل يعقل عقلاً، وقد يراد به: الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها، أما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه، وليس هذا مطابقًا للغة الرسول والقرآن) [4] .

لقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضع تساؤل بين المؤرخين لها، فهل نشأت كمعجزة عند اليونان، أم تأثر اليونانيون بما كان سائدًا لدى الأمم الشرقية القديمة عليهم من أفكار فلسفية وعلمية؟.

إن المؤرخ الغربي يميل منذ أرسطو[5] – الذي كان أول من أرخ الفلسفة – إلى

---

(١) الآية (٥) من سورة النجم.

(٢) انظر: الدراسات النفسية عند المسلمين ص(٣١٥).

(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٥.

(٤) مجموع الفتاوى (٣٣٦/١٨، ٣٣٨).

(٥) أرسطو: ولد في اسطاغيرا (وتعرف اليوم باسم ستافرو) وهي مدينة صغيرة في شبه الجزيرة الخلقيدية سنة ٣٨٤ ق. م، وتوفي في خلقيس سنة ٣٢٢ ق. م، وأرسطو كان أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني وهذه الزعامة لا يمكن أن تنكر عليه إلا لصالح معلمه أفلاطون. وفي الواقع إن تاريخ الفلسفة بأسره يهيمن عليه هذان الوجهان الكبيران حتى قيل: إن كل فيلسوف حتى المحدثين إما أن يكون أقرب إلى أفلاطون أو أقرب إلى أرسطو. انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٥٢.

التأكيد على أن الفلسفة اختراع يوناني بدأ بطاليس الملطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربي في هذا الميل، فقرر معظمهم تقريبًا بأن الفلسفة قد نشأت لدى اليونان في القرن السادس قبل الميلاد من خلال نقد اليونانيين الحر لتراثهم.

لكن هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية في نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل منذ بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات المضادات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف «أن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق فقد نشأت الفلسفة اليونانية في المستعمرات التي أقامها اليونان في أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجد اليونانيون أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية» (١) .

في المرحلة الحصينية عبّر الفن الإغريقي القديم عن الوعي، حيث أعطى صورة واضحة مستمرة ومتماسكة من خلال الموضوعات التي تمر على الإحساس، فالحجر المقدس الذي لا شكل له، أو أي شكل آخر نرغب في التعبير عنه إنما يتصل بالفن، مثل رغبتنا في التعبير عن صور ما، أو ملامح شخصية محددة، أو المحتوى الذي يمكن معرفته والتعبير عنه بالوعي، وبهذا يصبح الفن علاقة مميزة للشعب، وهذا ما عبّر عنه كل من هوميروس وهزيود في الفكر اليوناني الهليني (٢) .

ونطالع في أعمال هوميروس مثل «الإلياذة والأوديسة» أن العقل لا العواطف أو الانفعالات أو الإرادة المتقلبة هو الذي يتحكم في حياة الأفراد ومغامراتهم ، وأنه صفة الرجل اليوناني في حياة الأفراد ومغامراتهم، وأن صفة الرجل اليوناني في أشعار هوميروس هو طابع الحكمة، واعتبار الفرد مالكًا لمقاديره بيده (٣) .

وقد حاول فيثاغورس باستخدام الرياضيات توجيه العقل اليوناني إلى ما في المحسوسات

(١) المرجع السابق، ص٣٣.

(٢) معنى كلمة هليني انظر: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي د. إبراهيم مصطفى إبراهيم ص٤٩.

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان ٣٣/١، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٦٥م.

من نظام وتركيب تمثله الأعداد والخطوط، ورأى فيثاغورس وأتباعه أن المجهود العقلي للإنسان هو أسمى صور التطهر، وأضمن الطرق لتحرير النفس، والفكر الرياضي يعتبر نوعًا من التجريد العقلي الذي ينصب على دراسة العلاقات بين المحسوسات لاستنباط قواعدها بالعقل [1] .

ويرى هرقليطس[2] (٥٤٠-٤٧٥ق.م) أن ثمة قانونًا أزليًّا معقولاً ينظم الوجود، وأن المعاني الكلية هي التي تثقف العقل، بينما يكون الجزئي موضوعًا للعلم، ولا يثقف العقل، ويضيف هرقليطس قوله أن الصراع بين الأضداد يحقق العدالة، والعقل يحكم هذا الصراع، كما يفسر العلاقة بين الواحد والكل (دياكلتيكيًّا) والعقل الإنساني هو الذي يدرك (اللوجوس) الذي هو قانون العالم لدى هرقليطس [3] .

ولقد وقف «بارمنيدس» (٥٣٩- ٥٦٩ ق. م) موقفًا مغايرًا لموقف هرقليطس عندما نظر إلى الكون، وضمن رأيه كتاب «سبيل الرأي» الذي يرفض فيه بامنيدس عالم الحواس الخادع وأرجع حكم العقل إلى المنطق، وترك الحواس للظن، وتبعه بعد ذلك كل من سبنسر وكانط، وقالوا أننا لا ندرك غير عالم الظواهر، أما عالم الباطن الحقيقة وهو ما يسميه علماء المسلمين بعالم الغيب فالعقل الإنساني قاصر على إدراكه، لأنه مختص بعالم الظواهر الملموسة فقط. وإذا كان بارميندس قد تكلم عن الواحد الثابت المعقول، فإنه كان يوجد بين الوجود وفكرة الوجود، أي بين الوجود والعقل الذي يدرك الوحدة الإثبات [4].

---

(١) المرجع السابق ص١/٥٦.

(٢) هرقليطس: فيلسوف يوناني عاش في أواخر القرن السادس أو في أوائل القرن الخامس ق. م في أوج الثورة على الفرس، تلك الثورة التي انتقم منها الملك داريوس بضراوة، وقد نجت أفسس مسقط رأس هراقليطس من انتقام داريوس لكنها وقعت فريسة فتن وانشقاقات داخلية مع أهوال الحروب الخارجية مما أثر على فكر الفيلسوف، وقد عاش في عزلة للتأمل والنظر في التغيير الكلي، ألف أول مؤلف عقلاني في الكون بعنوان (في الطبيعة أوربات الفن).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٦٩٧.

(٣) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠ ص١٩.

(٤) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي – أبو ريان مرجع سابق ص٧٥-٧٦.

أما «إمباذوقليس» (٤٩٠- ٤٣٠ ق. م) فقد خطا خطوة أبعد من سابقيه اللذين وإن اعترافا بمكانة العقل، إلا أنهما لم يلحظا عدم اختلاط العقل بغيره من الأشياء، أي أنهما لم يقولا بمفارقته للأشياء مثل ما ذهب امباذوقليس في تصوره [١] .

ولقد أثر «امباذوقليس» على ما جاء بعده مثل «ديموقريطس» (٤٦٠- ٣٦٠ق.م) حيث رأى أن النفس والعقل شيء واحد، وعندما ثار سؤال عن مكان العقل كان رأي ديموقريطس أن مكان العقل هو الصدر، وذهب إلى أبعد من ذلك عندما رأى أن النفس مكونة من جزئين، جزءٍ عقلي يستقر في الصدر، وجزء آخر غير عقلي مبعثر في سائر أجزاء الجسم [٢] .

والجدير بالذكر أن الباحثين اختلفوا عند النظر في الأساس الذي استند ديموقريطس عند تفسيره لنظرية المعرفة، فجعله بعضهم عقليًّا، يرفع من شأن العقل ويعلي من قيمته، في حين جعله البعض الآخر حسيًّا، لا يؤمن بغير الحس والحواس الفردية، إلا آخرين قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذا جعلوا ديموقريطس شاكًا، لا يتبع هؤلاء ولا أولئك. وهذا ما أخذه الباحثون في الاعتبار، حتى إن الحواس لديه يمثل العقل الذي يستقبل المعلومات منها، وتأكيد ديموقريطس على أهمية دور العقل «بآلته الباهرة» في قيادة الإنسان نحو الحقيقة يجعله بحق عقليًّا أكثر منه حسيًّا أو شاكًا، يسبق في عقليته رواد المذهب العقلي، حيث إن العقل لديه هو سند الحواس القوي.

واتبع «انكساغوراس» (٥٠٠-٤٢٨ق.م) طريقة التفسير العقلي لتفسير العالم، وقال بأن الحركة تتم عن طريق موجود مفكر معقول، أما وظيفة العقل الأساسية فهي «تفريق كتلة المادة المختلطة التي لا تتضمن عناصر إمباذوقليس أو ذرات ديموقرطيس، بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة غير المتغيرة، وغير المنقسمة وغير القابلة للعدم [٣] .

ويضيف انكسانموراس قائلاً: «إن العقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى، وذلك بفعل الحركة الدائرية»[٤] .

---

(١) المرجع السابق ص٥١.

(٢) المرجع السابق ص٥١.

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي – أبو ريان، مرجع سابق ص٨٨.

(٤) المصدر السابق ص٨٨.

ولقد انتقد كل من أفلاطون[1] ثم من بعده أرسطو انكساغوراس حين أنكر عناية العقل بالأجزاء، و لم يجعل استخدام العقل عامًّا في جميع الأحوال، كذلك يؤخذ عليه وصفه للعقل بأنه مادة، وإن كانت هذه المادة تختلف في تكوينها عن غيرها من المواد، وبرغم هذا النقد الموجه لانكساغوراس، إلا أن الأمر الذي يذكر لها هو وصفه للعقل بأنه منظم الوجود، وأن يبعث الانسجام في الأشياء، وأن العقل يدفع جميع الكائنات إلى الحركة، بل والي الحياة ذاتها، كما يدفعها إلى المعرفة الحقة أمام قصور الحواس والمحسوسات [2] .

ثم بعد ذلك سمع «سقراط» (٤٦٩- ٣٩٩ ق.م) رأى انكساغوراس في العقل، فأعلى من شأنه، وميز بين موضوع العقل موضوع الحس، وأوجد «فلسفة المعاني» أو «الماهيات» التي تمسك بها كل من أفلاطون وأرسطو فيما بعد.

والماهيات «ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة» [3] فهي من العقل وإلى العقل تعود.

ويضيف سقراط أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة ... فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الإلهي[4]، وهذا يدل على إيمان سقراط العقل، حتى إنه جعل الفضيلة ترتبط بالعقل، وتجلى ذلك في عبارته المشهورة «الفضيلة علم والرذيلة جهل» فالعلم والنظام والعدالة تلتقي مع العقل في صعيد واحد[5].

---

(١) أفلاطون: هو أعظم فيلسوف في العصور القديمة وربما في الأزمة قاطبة، ولد بعيد وفاة بريكليس نحو عـــام ٤٢٧ ق. م من أسرة أرستقراطية أثينية فأبوه من أحفاد آخر ملوك أثينا (لودروس) وكانت نبالة أصله ووشائج القربى ترشحه للعمل في السياسة وقد تضلع في الفنون لكن أفلاطون تحول إلى الفلسفة وعمره عشرون ســـنة وصـــار تلميذاً لسقراط وقد علمه أن الفضيلة معرفة، والرذيلة جهل.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي د/ إبراهيم مصطفى – مرجع سابق، ص٥٢ بتصرف... والملحوظ هنا من كلام انكساغوراس هو ذاك المفلوحي النظر إلى العقل وزنه مصدر المعرفة الحقة، وهذه بذرة تأليه العقل الذي انجر على فلاسفة اليونان بعده، ثم فلاسفة الحضارة الغربية المعاصرة.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم ص٥٣.

(٤) المصدر السابق ص٥٣.

(٥) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي د. إبراهيم مصطفى ص٥٥.

- **أفلاطون ومفهوم العقل:**

يقول «روبرت اكرمان» إن نظرية أفلاطون تتركز في اعتبار العقل الإنساني هو محط المعرفة الإنسانية، وأن الخبرة تعلمنا أن الجسد الإنساني يمكنه فقط مدنا بالانطباعات الحسية[(١)] .

ويفسر اكرمان نظرية نمو الطفل عند أفلاطون بقوله: «إن معرفة الطفل تزداد بزيادة خبرته لكنها لا تبرهن على أنهما متصلان» كما أنها لا تقدم الدليل على أن زيادة الخبرة سبب في زيادة المعرفة، بل إنه في الحقيقة كلما تقدم الإنسان في شيخوخته فإن معرفته تقل في نفس الوقت في حين تزداد خبرته أكثر بحكم تقدم السن، وعندما أراد أفلاطون تأليف نظرية في المعرفة، استبعد أن تكون المعرفة ناشئة عن الحواس، لأن الحواس المتصلة بالجسد لا تمدنا بالمعرفة التي تقوم إليها النفس، وذلك أن فعل التعقل هو أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء، وأنها تتعقل دون اضطراب بدون أدوات الجسد مثل السمع أو البصر تعقلاً أكثر وضوحًا، فالتعقل هو فعل النفس في ذاتها وبذاتها [(٢)] .

فالعقل عندما يستقبل الخبرات الحسية يحولها إلى أفكار أو صور عن طريق ما يسميه اكرمان «الحدس» والحدث هنا يستخدم بمعنى خاص لدى أفلاطون، فهو يعني به ملكة العقل، وعليها تقوم نظرية المعرفة [(٣)] .

إلا أن أفلاطون لم ينكر تمامًا المعرفة الحسية، بل جعل مهمتها مد العقل بالأفكار الدائمة التي تقوم عليها المعرفة، وذهب أفلاطون إلى أبعد من ذلك حين قال: إن الله لا يحكمنا مباشرة، بل إن الحكم يتم عن طريق العقل الذي وهبنا إياه، فالقوانين التي يقررها العقل إنما تحاكي قوانين العناية الإلهية، وحاول أفلاطون في فلسفته أن يجمع بين العقل والعاطفة، فالعقل يبحث عن الحق وذلك باستخدام المنطق، والعاطفة تبحث عن الجمال

---

(١) انظر مفهوم العقل في الفكر الفلسفي د/ إبراهيم مصطفى ص٥٥.

(٢) أفلاطون تأليف فيدون ترجمة وتعليق على سامي النشاط وعباس الشربيني الطبعة الثالثة دار المعارف القاهرة ١٩٦٥م ص ٣٤-٣٥.

(٣) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي د/ إبراهيم مصطفى مرجع سابق ص٥٥.

لتكشف عن مكنوناته وتتبعه وتتعلق به تعلق المحب بالمحبوب [1] .

النفس لدى أفلاطون جوهر عقلي لا يقبل الانقسام أو الحس أو الفناء [2]، وبرغم أن النفس جوهر عقلي غير منقسم، وأنها ذات طبيعة واحدة تشبه في ذاتها المثل، إلا أن الصراع الداخلي يجعلنا نميز بين العقل والانفعالات السفلي (الشهوانية) والانفعالات النبيلة، والانفعالات الغضبية التي تتوسط العقل والانفعالات السفلي.

وكعادة أفلاطون استخدم الأسلوب الأسطوري للتعبير عن الفروق التي ذكرت في الفقرة السابقة، فقال: إن النفس الإنسانية البشرية إنما هي كعربة يجرها جوادان، الأول أبيض هادئ، يرمز إلى الانفعالات النبيلة، أي الإرادة، والآخر أسود جامح مجنون، يرمز إلى الانفعالات السفلي، أو الشهوة، أما العقل هنا فيقوم بدور الخوذي الذي يقوم عربته بشكل متزن ومتوازن.

إذن، فالعقل لدى أفلاطون قائد ماهر يرد جموح الشهوة إلى الطريق السوي، ولكنها تتم وحدة واحدة لأن النفس غير منقسمة، تدرك الصورة الكلية، والذي يدركها هو «العقل» لأن من المعروف أن الشيء لا يتحصل في الذهن إلا عن طريق الاستقراء المنطقي، وهذا دليل على أن أفلاطون يولي العقل المفكر المرتبة الأولى في منظومته الفلسفية، ولا يرى أن المفهومات الكلية تأتي عن طريق الإلهام الصوفي [3] .

ومجال العقل كائن في استعمال الحجة والمنطق لاستخراج الأحكام الكلية للوصول إلى الصور، أما مجال الإحساس فهو إدراك الأشياء المادية الحسية باستعمال الحواس.

وعندما قام أفلاطون بدراسة علوم الفلك (الكواكب الطبيعية) رأى أنها جد معقدة، ولكنها منظمة ومرتبة ترتيبًا دقيقًا، فقال لابد أنها صادرة عن عقل إلهي، منظم، عالم قادر، ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو (ملك) هذا الكون، وأنه سيّد هذه الأرض،

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي - أبو ريان مرجع سابق ص١٨٥.

(٢) المرجع السابق ص١٩١.

(٣) حسن سعيد الكرمي (التنويه في التفكير) عالم الفكر ٢٠٩/٣ العدد الثاني (يوليو – أغسطس – سبتمبر) ١٩٧٢م وزارة الإعلام – الكويت.

فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسة، وهو الصانع المنظم لكل شيء، الذي يرتب السنوات، والفصول والشهور، فهو إذن جديرٌ بأن يسمى بالعقل وبالحكمة، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية (١) .

ويقول أفلاطون في (القبيادس) أن المعرفة واجهة، لأن النفس الإنسانية تحتوي على الجزء الإلهي، أي على «العقل» كما ذكر أن العقل يرتفع بالجدل من المحسوس إلى المعقول بواسطة (المعان).

أما وظيفة النفس المائتة عند أفلاطون والتي توجد بين العنق والحجاب الحاجز فهي معاونة العقل على التحكم في الانفعالات، أما القلب، وهو العضو الذي تلتقي عنده الشرايين والأوردة، فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية، فإذا ما صدرت إليه الإشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية، فإن حرارته تشتد حينما تشتد هذه الانفعالات (٢) .

والعقل لدى أفلاطون هو أيضًا علة خليط الأضداد الموجودة في الحياة، كما أن العقل هو الحيز، لأن العقل والحيز كلاهما شريف علوي مقدس، فالخير هو ما تصدر عنه الفضائل والخيرات، أي أن الفضائل الخيرات تصدر عن العقل طبقًا لرأي أفلاطون، وأن اكتساب الفضيلة إنما يتم أساسًا عن طريق العقل مثل فضائل العلم، والحكمة، والعدالة، وغيرها، «فأسمى الملذات وأكثرها دومًا هي فضيلة العقل أي الحكمة، وفيها يكون خير الإنسان وسعادته» (٣) .

ويؤكد رسل هذا بالقول: إن العقل يتأمل بعض الأشياء من خلال أدواته الخاصة به، بينما يتأمل أشياء أخرى من خلال أدواته الخاصة به، بينما يتأمل أشياء أخرى من خلال الملكات الجسميّة مثل السمع والبصر والشم وغيرها، ويضيف رسل قوله إن افلاطون أكد على أن العقل هو الذي يحكم على وجود الأشياء وعلى أضدادها، فالعقل هو الذي يستطيع الوصول إلى الوجود، كما أننا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة إذا لم نصل إلى الوجود

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي – أبو ريان مرجع سابق ص٢٠١.

(٢) المرجع السابق ص٢١٠.

(٣) المرجع السابق ص٢١٠.

فالحواس وحدها لا تطلعنا على الحقائق، ولا نستطيع الوصول إليها، فالمعرفة لدى أفلاطون تتكون في الفكر والتأمل، وليست المعرفة الحسية بطريق يوصلنا إليها [1] .

أرسطو ومفهوم العقل:

لقد احتل أرسطو في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، والفكر الغربي بصفة خاصة مكانة كبرى لا تقل عن المكانة التي احتلها أستاذه أفلاطون إن لم تزد في مواضيع معينة، وذلك على الرغم من أن أرسطو (الذي عاش فيما بين عامي ٣٨٤ و ٣٢٢ ق.م) ظل تلميذًا حوالي عشرين عامًا هي أخصب سنوات العمر الفكرية حيث مات الاستاذ وكان التلميذ في الأربعين من عمره [2] .

وقد عبر برتراند رسل[3] – وهو واحد من أهم الفلاسفة الغربيين المعاصرين – حينما أرخ للفلسفة عن مكانة أرسطو الفكرية بقوله (إن في دراستنا لفيلسوف عظيم مثل أرسطو بصفة خاصة لابد من دراسته على وجهين؛ فندرسه بالنسبة لأسلافه، وبالنسبة لمن جاءوا بعده، أما بالنسبة لأسلافه فله عددٌ ضخم من السيئات ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتقهم أكثر مما تقع على عاتقه هو، فقد جاء في ختام الفترة المميزة بالأصالة في تاريخ الفكر اليوناني، ثم مضى بعد موته ألف عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفًا يمكن أن يدنو منه في مكانته، وفي أواخر هذه الحقبة الطويلة كان نفوذه قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي – أبو ريان مرجع سابق ص٥٨.

(٢) انظر: دكتور مصطفى النشار (مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان) دار قباء القاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧.

(٣) برتراندرسل: فيلسوف انكليزي ولد في رافنسكروفت بمونموشاير (بريطانيا) في ١٨ أيار ١٨٧٢م وتوفي في شمال مقاطعة الويلز في ٢ شباط ١٩٧٠م، أبدى برتراندراسل في سن مبكرة عن ميل إلى الرياضيات ودرس الفلسفة (متأثرًا يومئذ بهيغل) وكانت الأطروحة التي قدمها لنيل شهادة التبريز تحمل عنوان (محاولة في أسس الهندسة) انتقل إلى باريس كملحق بسفارة بلاده وتزوج من أمريكية، عارض الحرب عام ١٩١٤م ونادى بموقف مسالم فدخل لذلك السجن عام ١٩١٨م لمدة ستة أشهر قضاها في كتابه (مدخل إلى الفلسفة الرياضية ١٩١٩م) بعدها زار الاتحاد السوفياتي والتقى لينين، لكنه أعلن عداءه للشيوعية، بدأ أفلاطونيًا وانتهى علمويًّا تقليديًّا فهو يؤكد أنه لا معرفة إلا بوساطة منهج علوم الطبيعة.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٣١٧.

عقبة كؤودًا في سبيل التقدم، فمنذ القرن السابع عشر ترى كل خطوة تقريبًا من خطوات التقدم العلمي مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية)[1] .

وأعتقد أن هذه الشهادة من رسل تؤكد لنا مدى أهمية أرسطو الذي تقاسم هو أستاذه أفلاطون التأثير على كل ما شهره العالم من فلاسفة حتى الآن سواء بالإيجاب أو بالسلب[2].

لقد جعل أرسطو أساس المعرفة راجعًا إلى المقدمات الأولية الضرورية التي لا تفتقر إلى برهان. وهي مقدمات بالقوة لا بالفعل، ولكنها ليست غريزه في العقل، بل يكتسبها العقل بالحدس فتبدو كالغريزية[3] وهي أساس الاستدلال والمعرفة النظرية، والفرق بينه وبين أفلاطون واضح، ذلك أن أفلاطون رد المعرفة إلى المثل المفارقة أي إلى عالم مفارق للواقع، بينما رد أرسطو المعرفة إلى الواقع وأن طبعها كالطابع المنطقي العقلي الإنساني، بغير المفارق للواقع، بل القائم فيه [4] .

لقد نجح أرسطو إلى حد بعيد في مهمته تلك، وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذي أراد إقامة البناء الفلسفي الجديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزقية – الفيزقية «الوجود بالقوة» أو «المادة» و «الوجود بالفعل» أو «الصورة» كما كان آلة هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلي الصارم الذي ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين؛ القياس والاستقراء [5] .

ويذكر أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخيه» أن الخير هو السعادة وهو نشاط نفسي (عقلي) ويقر أرسطو أستاذه أفلاطون على تقسيمه للنفس إلى قسمين، قسم عقلي، وقسم غير عقلي فالقسم الأول يتصل بالعقل، ويختص بالفضائل، بينما يختص القسم الثاني

---

(١) المرجع السابق ص١٠٨.

(٢) المرجع السابق ص١٠٩.

(٣) يوسف كرم (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص٦٩-٧٤.

(٤) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. تأليف الدكتور راجح عبدالحميد الكردي المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ط١ ص٥١٥.

(٥) دكتور مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق ص١١١.

بالشهوة، أما النفس النباتية فإنها تتصل بالحيوان، والفضائل لدى أرسطو بدورها تنقسم إلى قسمين، فضائل عقلية وفضائل خلقية، وجميعها يؤول إلى النفس، ثم إلى العقل، لأن العقل هو الجزء الإلهي الذي في الإنسان، وبه يتأمل الإنسان الله.

إذن، فالعقل عند أرسطو هو أسمى قوى الإنسان، لذلك جعل أرسطو موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، وأفعال العقل هي:التصور الساذج، وتركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال والمنطق هو آلة الفكر، بصّر الفكر بنفسه، لأن العقل هو تناسق ونظام، والصدفة لديه مضادة للعقل، ذلك أن العقل يدخل في نطاق الأمور التي تحدث دائمًا وفي الغالب، أما الصدفة فتحدث استثناء مما يحدث على الدوام [١] ، والصدفة والاتقان يأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ الأخرى [٢] .

ويعتبر العقل لدى أرسطو مركز تجمع الأشياء، فهو يملك نفس خاصية الضوء، أي أنه مجمع للأشعة كالضوء، فكما يقوم الضوء بتحويل القوة أو الطاقة إلى ألوان حقيقية، فكذلك العقل باعتباره قوة نشطة فهو خالد أزلي [٣] .

العقل عند الرواقيين [٤] :

يقول الرواقيون: إن الطبيعة هي العقل الكوني أي «اللوجوس»، والعقل الإنساني جزء من هذا العقل الكوني، وكل ما يحدث إنما يحدث «بالضرورة» لدى العقل حتى إن «الفعل الأخلاقي يصدر عن عقل الإنسان عندما يكون مطابقًا للعقل الكوني». وتتجه الطبيعة إلى غايتها لدى الحيوان بالغريزة، وليس بالعقل، أما لدى الإنسان فإنما تتجه إلى تلك الغاية بالعقل «فوظيفة الإنسان أن يكتشف في نفسه العقل الطبيعي؛ وأن يترجم عنه أفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل»[٥] .

---

(١) أبو ريان (تاريخ الفكر الفلسفي) الجزء الثاني (أرسطو) مرجع سابق ص١٩٧.

(٢) المرجع السابق ص٨٦.

(٣) دكتور إبراهيم مصطفى (مفهوم العقل في الفكر الفلسفي) مرجع سابق ص٦٠.

(٤) تعريف بالفلسفة الرواقية (الرواقيون).

(٥) يوسف كرم «الفلسفة اليونانية» مرجع سابق ص٢٢٩.

ولكن ما طبيعة العقل لدى الرواقيين؟

إن طبيعة العقل لديهم هي أنه جزء موجود جسمي، أما المعقولات واللاجسميات فهما أفعال الجسم، ومنها أفكار العقل، والنفس قادرة على الفعل بفضل العقل، بل إن العناية الإلهية نفسها إنما توجد بفضل العقل، لأن أفعال العقل ضرورية، وضرورتها عاقلة تتناول كلاً من الكليات والجزئيات.

الغريب في أمر الرواقيين أنهم قالوا: إن طبيعة العقل جسميّة، بل إن أفكار العقل جسميّة، وهذا أمر يبدو غير مفهوم، إذ كيف يكون العقل الكوني، وعقل الإنسان متطابقين، وإليهما ترجع جميع الأفعال المنطقية والأخلاقية، ثم يكون العقل جسميًّا لا نفسيًّا، وإذا كانت ضرورة أفعال العقل «عاقلة» فكيف تكون جسميّة لا نفسية؟

ربما توجد الإجابة أنهم ماديون، يفسرون كل شيء طبقًا للمادة، ووفقًا لها، برغم أن العقل هو «زيوس».

وكان كليانتسي الحكيم الرواقي يخاطب «زيوس» على أنه العقل الكلي، والقانون الكلي نظم كل شيء، فيدخل الائتلاف على الاختلاف، ويحيل الأعداد الفردية إلى أزواج، والبغض يتجاذب مع الحب والمودة.

٢ - عوامل نشأة الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث:

أ – إذا كان المؤرخون يعتبرون فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣م، وما تبعه من انهيار الإمبراطورية البيزنطية وهجرة علمائها إلى إيطاليا، نقطة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، فما ذلك إلا لظهور هذه الأحداث وآثارها في جملة الأحداث التي كونت نسيج التطور الجديد [(١)] .

إن الانتفاض على القديم بدأ بابتداء القرن الرابع عشر، فما كان ينصرم ذلك القرن حتى كانت الفلسفة الاسمية قد نضجت في انجلترا وفرنسا، وقضت بعض الأذهان على جهود المدرسين في سبيل إقامة فلسفة تتفق مع الدين، وحطمت العلم الطبيعي الأرسطوطالي

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة – تأليف يوسف كرم، ص٥ دار المعارف – ٢/١٩ القاهرة. ط٥.

في جامعة باريس، وظاهرت الأمراء في تمردهم على السلطة البادوية. وكانت بين إيطاليا وبيزنطة علاقات ثقافية ترجع إلى القرن الثالث عشر، إذ كانت إيطاليا منقسمة إلى جمهوريات وكان أمراؤها يستقدمون الأدباء والعلماء من البيزنطيين. وتوثقت هذه العلاقات في القرن التالي من جراء نشاط التجارة بين البلدين ومحاولات التفريق بين الكنيسة اللاتينية والكنيسة اليونانية، منشط تعلم اليونانية والنقل منها إلى اللاتينية. وتكاثر في إيطاليا عدد الأدباء والعلماء البيزنطيين بعد ضياع ملكهم، حتى صار الشغف بالأدب القديم عامًّا في القرن الخامس عشر، وكان الإيطاليون كأنهم يعودون إلى أدبهم السالف، الأدب اللاتيني الملقح باليونانية. ومن إيطاليا انتشر الأدبان إلى فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا، وأسرع انتشارهما بفضل اختراع الطباعة في منتصف القرن.

فكانت «نهضة» حقيقتها أنها عودة إلى الثقافة القديمة، وثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين، وأسباب الحياة السياسية والاقتصادية (١) .

ب – هذه الثقافة القديمة تنضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت الوثنية في الأفكار والأخلاق. حتى رأى فيها فريق كبير من الغربيين صورة إنسان الفطرة والطبيعة واعتبروا دراسة القدماء كفيلة وحدها بتكوين الإنسان بمعنى الكلمة، فسميت هذه النزعة بالإنسانية، أي المذهب الإنساني، وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات، وجاءت كشوف لولومبوس وفاسكودي جاما وماجلان ورديك في أواخر القرن بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق، فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وهكذا تكونت في القرن المسيحي نظرية جديدة في الإنسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما دون الطبيعة (٢) .

وهذه النظرية تعتمد على إحدى وجهتين للثقافة القديمة، وتغفل عن الوجهة الأخرى؛ فقد كانت المدينة اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين الآلهة، وكانت العقول مشغولة بالقدر والغيب، وبقيت «الأسرار» ناشطة طول عهد الفلسفة، وتأثر بها

(١) المرجع السابق ص٦.

(٢) المرجع السابق ص٦.

أعاظم الفلاسفة، حتى تحسر أفلاطون على أن وحيًا إلهيًّا لم ينـــزل بخلود النفس فينقطع التردد والقلق، وحتى رأى رجال الأفلاطونية الجديدة أن كمال الفلسفة في كمال الدين والتصوف، ويقال مثل هذا في جميع الشعوب القديمة؛ كان الدين أظهر مظاهر حياتهم، يتناولها في جميع نواحيها وينظمها أدق تنظيم، وإذن فقد أخطأ الإنسانيون إدراك روح اليونان والرومان وغيرهم من الأمم، وخدعهم عن هذه الروح بعض الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين، ولكن هذا كان، فنتجت نتائج خطيرة [(١)] .

ج – كان من آثار المذهب الإنساني العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق، العمل على إقامة الفلسفة خصيمة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها؛ بل الحملة على العصر الوسيط بجميع مظاهره، ورميه بالغباوة والبربرية، وكان ما هو أخطر من هذا: أن تسرب المذهب الإنساني إلى المسيحية نفسها، وكان يعمل على تقويضها من الداخل، فما كانت البروتستانتية في البدء إلا «احتاجاجًا على الغفرانيات» ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة، ثم زعمت أن الدين يقوم على «الفحص الحر» أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية، بغير حاجة إلى فلسفة تحدد معاني الكتاب، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر فذهبت فيها كل مذهب، وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية عاطلة عن كل موضوع.

قام لوثر[(٢)] (١٤٨٣م – ١٥٤٦م) وزفنجل (١٤٨٤- ١٥٣١م) وكلفان (١٥٠٩-

---

(١) المرجع السابق ص٦.

(٢) لوثر، مارتن: مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية، ولد في آيسليين في ١٠ تشرين الثاني ١٤٨٣م ومـــات في هذه المدينة نفسها في ١٨ شباط ١٥٤٦هـــ نال شهادة البكالريوس في الآداب من جامعة إرفـــورت ١٥٠٢م ثم الماجستير في الفنون الحرة ١٥٠٥١٥٠٥م ودرس أيضًا القانون، وقد انتسب إلى رهبانية القديس أوغو سطينوس ١٥٠٥م، وحصل على البكالريوس في الكتاب المقدس ١٥٠٩م وعُيِّن مدرسًا للاهوت، وحصل على الدكتوراه في الكتاب المقدس ثم حصل على كرسي الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ الناشئة عام ١٥١٢م، صحيح أن لوثر كان لاهوتيًّا لا فيلسوفًا ولكن الفلسفة في ألمانيا ليست منفصلة عن اللاهوت حالها في فرنسا.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٥٨٧.

١٥٤٧م) يزعزعون العقيدة السلفية وينشئون الكنائس المستقلة، وقام هنري الثامن (١٥٠٩- ١٥٤٧م) يقهر الإنجليز على إنكار الكثلة، وقام غيره من الملوك والأمراء يناصرون المبتدعة قضاء لمآربهم الخاصة، فكان القرن الخامس عشر من أشد القرون اضطرابًا وفوضى ، انحلت فيه الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية وعنفت الأهواء القومية، فنشبت الحروب من أجل الدين والسياسة جميعًا، واستبيح فيها كل محرم بحجة سلامة الأمير أو الدولة(١) .

د – وكان الأمراء الإيطاليون يطلبون أسباب الترف والقوة، فشجعوا الفنون والصناعات، فاندفع الأهلون إلى الابتكار والاتقان، وتنافست المدن في هذا المضمار، حتى غالت في الاستئثار بالمخترعات والآلات الجديدة، وكان من استخدام القوى الطبيعية أن زاد في معرفة أفاعيلها، وحفز الهمم إلى البحث عن قوانينها، فخرج العلم الآلي من ازدهار الصناعات، وينبغ علماء وفنانون، من الطراز الأول، ومن المعلوم أن العمل الساذج يسبق النظر، أو أن الفن يسبق العلم، ثم يخرج من النظر عمل جديد، ومن العلم من جديد أغنى وأكثر إحكامًا، وكان العلم بأرشميدس في القرن السادس عشر، ذلك العالم الذي طبق النظر على العلم خير معوانٍ على إقامة ميكانيكا جديدة، أرضيه وسماوية، فازداد سلطان الإنسان على الأرض، واتسعت السماء أمام ناظريه بفضل اختراع التلسكوب. فأحس من الكبرياء والطموح ما لم يحسه من قبل، والتقى هذا الإحساس في نفسه بما أوحى به المذهب الإنساني في الأدب والدين، وبما نفخ فيه النضال السياسي من إحساس قوي بالاستقلال، فشعر كأنه رب نفسه ليس فوقه رب !! (٢) .

تلك بعض العوامل التي أسهمت في نشوء الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث، حيث تقلصت سلطات الدين من الواقع، وتضخمت في مقابل ذلك الترعة المعظمة للعقل، والفلوفية، ويمكن أن نرد هذه العوامل إلى شيئين اثنين:

الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة، والعناية البالغة في العلم الآلي وتطبيقاته العلمية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في رخائه، وقد جاء هذا عند

(١) المرجع السابق ص٧.

(٢) المرجع السابق ص٧.

انتهاء المعركة بين العلم والدين في الغرب، بانزواء الدين لما كانت الكنيسة تمارسه من كبح لجماح العلم، والوقوف أمام العلماء، بل وقتلهم ورميهم بالهرطقة، وقد كان لهذا الانتصار للعلم والعقل على الدين في الغرب صدى قوي في الفلسفة، حيث استقلت الفلسفة عن الدين، وتكونت الفلسفة الإلحادية، وتكونت الفلسفة التي تتحدث عن الروحانية المسيحية باعتبارها مجرد عاطفة دينية، وتكونت فلسفة تشيد بالعلم الآلي وتحصر مجالها على قدر مجاله؛ أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوت بينها، وتظل الأجيال الآن حائرة مترددة، تعتنق المذاهب، وتخلعها الواحد بعد الآخر، تستبدل نظامًا من الحياة بنظام[1].

قال ابن فارس: (العين والقاف واللام أصل واحد منقاس، يدل على حبسه في الشيء، أو ما يقارب الحبسة)[2].

٣ - تيارات الاتجاه العقلي الغربي

أ – الاتجاه المثالي:

المثالية في اللغة مشتقة من مِثِل، وتدل هذه المادة على المشابهة فنقول: «المِثْل: الشبه، وجمعه أمثال».

والمثال: المقدار والقصاص وصفة الشيء، وجمعه أمثلة ومُثل؛ والأمثل: الأعدل والأشبه[3].

ومثله به: شبهه، وتمثل به: تشبه به، ومُثل الشيء بالشيء: سوّي به وقُدر تقديره[4].

وعلى ذلك فالمثال: صورة الشيء والتي تمثل صفاته والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله. والمثالي هو المنسوب إلى المثال، ويطلق على عدة معانٍ: فالاستعمال الشائع لكلمة

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مرجع سابق ص٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة – (مادة العقل).

(٣) الفيروز آبادي: القاموس المحيط: ص٤٨، ٤٩.

(٤) الزمخشري: أساس البلاغة: ص٨٨٠.

مثالي بين الناس أنه يعني وصفًا لكل ما هو كامل من نوعه، ولكل ما يتصف بالسمو [١]، وللشخص الذي يسير في فكره وعمله على مبدأ معين محاولاً الاقتداء بمثل أعلى [٢] .

كانت ، ومثالية مطلقة لدى هيجل:

وقبل التفريق بينهما، فإن هاتين النظريتين الرئيسيتين: المثالية الأفلاطونية والمفارقة والمثالية الحديثة أو الذاتية أو التصورية، تتفقان في اعتبار الفكر مستقلاً عن الموضوعات والأشياء، ذلك أن الأفلاطونية تجعل عالم المثل هو العالم الحقيقي المستقل عن الأشياء المحسوسة، ومن ثم فمعرفته بالفكر أو العقل أو التذكر لهذه المثل أمر مستقل عن المعروضات الحسية، التي هي أشباه وأشباح للموجودات الحقيقية. كما أن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمرًا ثانويًّا [٣] .

ويتفقان كذلك في أنهما مذهبان في المعرفة، لأنهما يريان أن لا شيء في الموجودات إلا ويمكن أن يكون تعقلاً، وكلتاهما لا تريد أن تكون مذهبًا وجوديًّا يقنع بملاحظة ما هو كائن وحاصل ويقتصر على وصف الأشياء كما تبدو للناظر، بل كلتاهما مذهب إنشائي يرسم الأشياء بحسب ما حقه أن يكون، ويريد أن يصل إلى جوهر الأشياء وأصلها [٤] .

وكلتاهما ترد كل ما هو واقع إلى الفكر أو ترد ما في الأعيان إلى الأذهان – كما في اصطلاح متكلمي المسلمين – ومن ثم لا تعترف المثالية بمذهبها القديم والحديث بوجود مستقل للأشياء عن الفكر، لأن ما هو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلاً، ومن ثم لا يكون موجودًا، فالموجود هو المدرك، وما لا يدرك فلا وجود له، والذات العارفة إنما تفكر أي تعقل الأشياء بالفكر. وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار. إذن فلا شيء هناك سوى الأفكار. والأمر كما رآه ديكارت وكانط، حين أكدا أن الفكر هو الواقعة الأولى، وهو أولى المعطيات، فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر، والفيلسوف المثالي إنما

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج٢ ط ص٣٣٦.

(٢) د. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية ص٩.

(٣) المرجع السابق. ص٣٤٣.

(٤) د. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية: ص٩.

يعقد النية على أن يفسر كل شيء بالفكر. ويفسر الواقع وينظر إليه على أنه ذو معنى وعلى أنه فكر بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس ويرد الظواهر الخارجية إلى مبادئ أساسية من أجل معرفتها أيًّا ما كانت هذه المبادئ سواء أكانت مادية أم روحية أم وجودًا أم جوهرًا أم علة أم حيزًا مطلقًا. فهذه المبادئ لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الفكرة فإذا أبطلنا الفكرة خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها [1] .

وعلى هذا فإن المثالية كما يصورها د. عثمان أمين لا تنكر الوجود الخارجي أو العيني للأشياء، فالفكر الإنساني ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل إمدادات الوجود الخارجي ومعطياته، ولكن المثالية تفسر هذا الوجود الخارجي على أنه فكرة وهذه الفكرة هي قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته. كما يرى هيجل أن الواقع كله عقلي والعقلي كله واقعي، وكما يقول كانت: «إن تصورات بلا حدوس تكون فارغة وإن حدوسًا بدون تصورات تكون عمياء» ولذا فإن فريقًا من الفلاسفة عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التي في الذهن للشيء الموجود الخارجي. ولكن مما هو واضح أن الإنسان لا يستطيع أن يخرج من الفكر لكي يكتشف مطابقة الفكر للوجود [2] .

فالمثالية تعتقد أن الحقيقة النهائية ذات طابع ذهني أو نفسي أو روحي، وأن الكون إنما هو تجسيد للذهن أو الروح، ومن ثم فإن الكون معقول ومفهوم. وهذه النتيجة المنطقية اللازمة من النظرة المثالية ليست مستمدة من التجربة اليومية. بل إن التجربة اليومية قد تقف في وجه هذه النظرة واقعًا، إذ أن بعض أمور الحياة تنكشف للإنسان على أنها غير مفهومة وغير معقولة كالهزيمة والألم. وهذا يقتضي المذهب المثالي أن يوضح لنا نظرته إلى الحقيقة يدعمها التجربة المباشرة. وهو لهذا الغرض يقوم بالتميز بين مظهر الحقيقة والحقيقة نفسها. وهذا التميز يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتجربة المباشرة «فالمثالية تؤكد أن مدى الخلط الذي تقع

---

(١) المرجع السابق: ص١٢.

(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د. راجح الكردي مرجع سابق ص٢٤٤.

فيه بين المظهر والحقيقة إما أنه نتيجة للإهمال في الملاحظة، وإما لعدم كفاية التفكير»[1].

المثالية والمسيحية:

والمثالية من أكثر الفلسفات شيوعًا في الحضارة الغربية، بل واحتلت مركز السيطرة، ويبدو أن لذلك علاقة واضحة بالتفكير المسيحي الذي يرى أن الحقيقة كل الحقيقة ليست في الوجود الخارجي المادي، بل هي في الوجود الروحي إذ إن الروحية هي سمة هذه الديانة التي جاءت لترد طغيان بني إسرائيل المادي، كما أن الروح هي أفضل من الجسد وهي الخالدة، وهي من عالم الروح لا من عالم المادة الفانية.

ومذهب المسيحية في الوجود ينعكس هنا على المعرفة، إذ يؤمن المسيحيون بحلول اللاهوت بالناسوت أي حلول الله في عيسى عليه السلام (تعالى الله عن ذلك).

والفرد المسيحي المخطئ المذنب فطريًا – في تصورهم – عاجز أن يعرف الحقيقة في صورها الواقعية ومن ثم فإنه يستند إلى معرفتها في الألوهية الباطنة للكون. وفي العالم العقلي أو الروحي المفضل على العالم المادي الحسي. ولذلك نرى أن الاتجاهات العلمية لدراسة الواقع المادي والكون كانت تلقى حربًا لا هوادة فيها من قبل الكنيسة. وعلى ذلك فإنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أي شيء كائنًا ما كان فلا مناص من التخلص من أجسادنا، وذلك لأن الجسم مصدر متاعب لا تنتهي عند حد، والحقيقة ليست إلا في الروح أو الفكر [2].

المثالية المفارقة:

بنى سقراط[3] نظريته في المعرفة على أنه النفس الإنسانية إن هي إلا صورة من العقل

---

(١) المرجع السابق: ص٢٤٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) سقراط: فيلسوف يوناني ولد في ألوبكية بأتيكا نحو عام ٤٧٠ ق. م ومات في اثينا عام ٣٩٩ ق. م، إن حياة سقراط تلميذ الفيلسوف بروديقوس والهندسي ثيورورس السيراني، لا تقبل أنفصالاً عن تعليمه، والصورة الشائعة له صورته وهو يرتدي معطفًا خشنًا ويسير في الطرقات حافي القدمين مهما قسا الطقس، وكان قوي الشكيمة للغاية، وكان يصطنع سيماء من لا يعرف شيئًا فيسائل الاثنين وخاصة الشباب منهم ويستنطقهم ليهدم

الإلهي، وهبت لهذا الإنسان، فالمعرفة قائمة في النفس، وتصف هذه النفس بما يتصف به العلم الإلهي من خلود وسيطرة كلية، وهبت لهذا الإنسان، وهذه النفس إنما هي عقل خالص شبيه بالعقل الإلهي – على حد تعبيره – فموضوع المعرفة عنده إذن هو الإنسان وليس الطبيعة. والعلم الإنساني لا يأتي إلى الإنسان من الخارج، لأنه كامن في نفسه، والمعارف منطوره في هذه النفس. ولكن سقراط وهو يحكم بإمكان المعرفة والحكم لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلي – وهو عقلي بحت، وليس شيئًا خارجًا عن الذات – يطابق العالم الخارجي، وهذا ما أخذه أفلاطون على عاتقه الذي اشتهر بالمثالية المفارقة. إذ إنه بحث عن ضمان أعلى من الحس وأعلى من الفكر، يضمن هذه المطابقة التي هي يقين، والتمسها في نظرية المثل، من أجل إمكان الحكم أو إمكان القول بمعقول كلي وعالم غير متغيّر [1] .

المثالية الذاتية – الحديثة:

اتخذت المثالية الحديثة مفهومًا آخر مختلفًا عن المثالية المفارقة، أو الموضوعية الأفلاطونية، ذلك أن المثالية الأفلاطونية كانت تؤكد على وجود واقعي للمثل المفارقة؛ وإن كانت المعرفة الحقة تعود إلى هذه المثل، وأن الإنسان بما في نفسه من معرفة سابقة يتذكر عند إحساسه للأشياء الحقائق القائمة في عالم المثل. في حين تؤكد المثالية الحديثة على ذاتية المعرفة الإنسانية فحسب، أو على زعزعة العالم الموضوعي إذ عنوانها الرئيس هو أنك «لا تعي إلا ذاتك وأن ما تدركه في الحقيقة ما هو إلا إحساسك الحاصل فيك، وليس خاصية من خواص الشيء. وأن ما أدركه ما هو إلا ذاتي أو الأنا أي الحالات التي تخصني ولا تخص الشيء» [2] .

التربية التي استفادوها بدون إعمال فكر وليحفزهم على التفكير الشخصي فيثبت لبطل الحرب لأخيس أنه لا يعرف ما الشجاعة، ولهم أنهم لا يعرفون ما السياسة وهذا التهكم السقراطي هو ما أدى به إلى الحكم عليه بالموت بحجة أنه يزعزع التقاليد.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٣٦٥.

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د. راجح الكردي مرجع سابق ص٢٤٨.

(٢) المرجع السابق ص٢٥٢.

أبرز رواد المثالية الحديثة:

باركلـــــي[1]:

يعد باركلي من زعماء الاتجاه الذاتي أو التصوري وهو يلخص جوهر المثالية في عبارة تقول: «إن وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يُدْرِك» [2] .

فالموجود الذي يمكننا معرفته إنما هي الأفكار التي في عقولنا فقط ومعرفة شيء ما ليست إلا العلاقة القائمة بين العقل وذلك الشيء؛ ومعنى ذلك أنه «أن يكون شيء معروفًا هو أن يكون في عقل من العقول أي أن يكون عقليًّا» [3] ولا وجود لشيء لا يكون معروفًا لعقل ما.

والمثالية بهذا المعنى تنكر وجودًا واقعيًّا خارجيًّا مستقلاً للأشياء عن العقل، والموجود حقيقة هو إدراكنا لها واستمرار هذا الوجود حتى لو أغمضنا أعيننا أو حينما لا يكون أحدٌ قريبًا منها، إنما يرجع إلى كون الله يظل مدركًا لها، أي إلى كونها موجودة أفكارًا في العقل الإلهي «وهكذا فليس في العالم شيء غير العقول وأفكارها وليس من الممكن أن يعرف أي شيء غيرها لأن كل ما يعرف يكون بالضرورة فكرة» [4] أي ليس للعالم وجود مطلق متميز عن الوجود الذي يعلمه الله وخارجًا عن العقول جميعًا. ومبدأ باركلي في المعنى الوجودي يتلخص في أن هناك جبهتين من الوجود: «جبهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار، وجبهة إدراك الجواهر اللامادية المدركة، أو العقول والأفكار أشياء ساكنة تمامًا لا جوهرية ولا وجود لها إلا بوصفها موضوعات في العقل المدرك ومن أجله. وهذا العقل هو

---

(١) باركلي: لاهوتي اسكتلندي (١٦٤٩ – ١٦٩٠م) درس في باريس، وبعد عودته إلى اسكتلندا انتسب إلى إحدى شيع الكويكرز، وتعرف باسم (جمعية الأصدقاء) وقد دخل السجن بسبب ذلك مرارًا. طبع كتابه (دعاوى لاهوتية) باللاتينية والإنكليزية والفرنسية والهولندية ثم كتب في الدفاع عنه (الدفاع عن اللاهوت المسيحي الحقيقي ١٦٧٦م) ويتضمن تحليلاً للمذهب الكويكري.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٢) تاريخه الفلسفة الحديثة د. يوسف كرم – مرجع سابق ص١٦٧.

(٣) مشاكل الفلسفة تأليف برتر اندرسل – ترجمة عبدالعزيز البسام وزميله ص٥٠.

(٤) المرجع السابق ص٥١.

وحده الجوهر الحقيقي والفاعل الذي يتمتع بالقدرة على الإدراك والإدراك» [1] .

ديكـــــارت[2]:

كان مشروع ديكارت الفلسفي يمثل انقلابًا على الفلسفة في زمنه والخروج بفلسفة جديدة ومنهج جديد يقوم على الاهتمام بصياغة نظام فكري قوي ومتماسك، وبراهينه سليمة، ويمكن أن يطبق على كل شيء [3] ، ومنذ قيام الاتجاه العقلاني، لم يكن راضيًا من الواضع الديني القائم، ولم يرفض قضايا العقيدة الأساسية، وخاصة ركنها الأساس وهو الإيمان بوجود الله، وإذا كان إنكار وجود الله لم يكن ظاهرة معروفة في أوروبا حتى عصر ديكارت إلا أنه منذ القرن السابع عشر أصبح له وجود كبير، ومن هنا كانت العقلانية أقرب إلى عدم إنكار وجود الله، بخلاف التجريبية التي كانت أقرب إلى الإلحاد.

لقد كان ديكارت فيلسوفًا مثاليًّا أو تصوريًّا إذ إنه يعرض علينا تصوره لوجود الأشياء في الخارج أو العالم بنظرة ترجع إلى الفكر، لا إلى الوجود الواقعي، إذ إن كل ما نستطيع أن ندركه في تصوره إنما هو ما يرجع إلى فكرة واضحة متميزة.

فالحقيقة والواقع في هذه الفكرة هي ماهية الحقيقة وجوهرها.

وديكارت هنا لا ينكر المادة أو الوجود الواقعي ولكنه استبعد المادة أو الجسم في نظريته للمعرفة وبدأ بالفكر أو النفس، والفكر أو النفس ليس إلا مجموع تصورات عن المادة

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة جيمس كولتر – ترجمة فؤاد كامل. مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ ص١٥٧.

(٢) ديكارت. رينه: أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين في الأزمان قاطبة، ولد في لاهاي في ٣١ آذار ١٥٩٦م كان أبوه ينتمي إلى بنالة أهل القضاء، ماتت أمه وربته جدته لأمه ثم زوجة أبيه الثانية وفي عام ١٦٠٤م أرسله والده إلى معهد لافليش حيث تحول بعد ذلك إلى مدرسة يتولى إدارتها الآباء اليوسعيون وقد أفردوا لـــــه حجرة خاصة ينهض حيث يشاء وأباحوا له الاطلاع على الكتب الخبيثة وقواوابيته بتدريبه على المسابقة ولعبـــة الراحة وأخيرًا لقنوه مبادئ الإيمان ومعها الفلسفة الأخلاقية والمنطقية [هو في الواقع المؤسس الحقيقي للفلســـفة الحديثة (هيغل)].

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٢٩٨.

(٣) انظر: رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ترجمة أحمد الشيباني ص٧٣، وانظر عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ٤٩١/١.

ليس غير.

وعلى هذا فإننا لا ندرك الأشياء أنفسها بل ندرك تصوراتنا أو أفكارنا عن الأشياء[1].

والوجود إنما يعود إلى الفكر فأنا أفكر إذن أنا موجود، وأنه في سبيل إثبات يقينية الأول – وجود النفس – بدأ بإثبات وجود الفكر ومن ثم جاوزه إلى إثبات وجود النفس شيئًا وفكرًا. وربط بين الفكر والوجود برابطة مباشرة إذ ليس في الإنسان فكر لا يفيد وجودًا، وليس في وجوده شيء أكثر من أنه يفكر وهو بهذا يعبر عن مثالية عميقة بعيدة عن الأشياء حتى إنه لما أراد أن ينظر إلى الواقع نظر إليه من هذه المثالية العالية، وحرص على أن لا يخرج من فكره الخاص إلا بفكر الخالص رفيع هو أشد ما يكون خلوصًا وارتفاعًا، وذلك في إثبات للوجود الواقعي عن طريق عالٍ في المعرفة، ومن المصدر لكل موجود، ومن الضامن للحقائق في درجة سلمه الأخير: ومن معرفة الله معرفة العالم [2].

وقوة الذهن وحدها عنده هي التي يدرك بها ماهية الأشياء والأجسام، يقول: «وإني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل، يجعله عرضة للخطأ من غير وعي. لأني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني دون أن أتكلم إلا أن الكلام يحول دون تقدمي، وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعني فنحن نقول: إننا نرى الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ولا نقول إننا نحكم بأنها بعينها، لأنها لها لون الشمعة وشكلها، ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة. بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها : لولا أني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالاً يسيرون في الشارع فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم: إني أرى رجالاً بعينهم كما أقول إني أرى شمعة بعينها، مع أني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف، قد نكون غطاء لآلات صناعية لكني أحكم بأنهم ناس. وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أني أراه بعيني» [3].

وعلى ذلك فمثالية ديكارت لا تحكم على العالم المادي بالفناء وإنما تعطيه وجودًا

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولتر – ترجمة فؤاد كامل – مرجع سابق ص١٥٩.

(٢) ديكارت: تأليف د. عثمان أمين ص٦٠.

(٣) تأملات: تأليف ديكارت – ترجمة د. عثمان أمين ص١٠٧-١٠٨.

خارجيًّا واقعيًّا، لكن هذا الوجود لا يتأتى إلا إذا خلصناه من فعل الحواس والخيال والأوهام، وحينئذ تكون الدعامة الرئيسية لمعرفة وجود هذا العالم الخارجي هي الذهن أو الفكر بما لديه من وضوح وتميز، مما يجعل العالم الواقعي قائمًا ومؤكدًا على أساس متين [١] .

كونت، أوغست [٢]:

وجاء دور كونت ليعطي هذه المثالية سمة نقدية، وهي نوعٌ من العقلية أو الذاتية العقلية، إذ أنها تضع الشروط التي تجعل المعرفة ممكنة، وتتخذ نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج وتميز بين الذات العارفة والموضوع المعروف، كما تسمى «ترانسند نتاليه » أي تصف الصور والمعاني الأولية، إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها وليست خارجة عنها، أي ليست مفارقة. «فكونت» يرد الوجود الخارجي إلى الفكر أو العقل. ولكن هذا العقل لا يسلم عنده من النقد، إذ أن هذا العقل ليس مطلقًا بل هو نصوص مشروطة ومحدودة، لا يحق له أن يدعي أنه يعرف كل شيء، وإن كان ديكارت قد بدأت مثاليته من الشك وهو فكر، فإن كانت بدأ مثاليته من النقد للعقل ولب مذهبه «القول بأن هناك استعمالاً مشروعًا صحيحًا لتصورات الفهم الخالصة ولمبادئه».

وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء والمعطيات في التجربة وفقًا للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء. وأن هناك استعمالاً غير مشروع وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أمورًا واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية» [٣] .

---

(١) نظرية المعرفة د. راجح الكردي مرجع سابق ص٢٥٥.

(٢) كونت، أوغست: ولد في مونبلييه في ١٧ كانون الثاني ١٧٩٨م ومات في باريس في ٥ أيلول ١٨٥٧م أنشأته والدته على الديانة الكاثوليكية. وفي السادسة عشرة من العمر ناب مناب أستاذه دانييل آنكرنتر في تعليم الرياضيات. وحرر أول كتاب له سياسي بعنوان (تأملاتي) وشارك في تحرير مجلة الرقيب وكتب (مذهب السياسة الوضعية) وفي عام ١٨٣٠م علَّم أوغست كونت في (الأثينة) ونشر المجلد الأول من (الدروس في الفلسفة الوضعية).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٥٤٠.

(٣) نظرية المعرفة في الفكر الديني والفلسفي د. راجح الكردي – مرجع سابق ص٢٥٦، وانظر د. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق ص٦٠، ٦١.

ويذكر محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا» [1] أن كانت يقسم الحكم العقلي إلى قسمين:

الأول: الحكم التحليلي: وهو الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح والمحمول في الجملة متضمنًا في مفهوم الموضوع فلا زيادة في إسناد المحمول إلى الموضوع سوى التوضيح، كما نقول: الجسم ممتد. فإن الامتداد الذي يستفاد من المحمول متضمن في مفهوم الجسم لأنك إذا قلت جسمًا فإن فيه امتدادًا.

الثاني: الحكم التركيبي: وهو الذي يضيف محموله شيئًا على موضوعه كما تقول: الجسم ثقيل، فإن الثقل المأخوذ من المحمول فيه زيادة معنى على الجسم فإن مفهوم الجسم لا يتضمن أنه ثقيل.

وحقيقة الأمر أن «كانت» حتى مع اهتمامه بالواقع والإدراكات الحسية التي تنظمها مقولات الفهم – لم يخرج عن المثالية الذاتية، كل ما هنالك أنه أعطاها سمة النقدية. ولا يعدو نظرته هذه أن تكون لونًا من ألوان المثالية العقلية، إذ لا قيمة للواقع أو المعطيات الحسية بدون التصورات، أو مبادئ العقل وهو يرد الواقع بل وما يمكن أن يسمى عالمًا معروفًا إلى العقل، ويرفض أن يعتبر ما وراء ذلك معرفة حقيقة. والمثالية في أعنف صورها المتطرفة عند باركلي لم تنكر الوجود الموضوعي ولكنها أنكرت أن يعطي حقه لوجود الحقيقة دون أن يكون مدركًا، ومن ثم كان عنده وجود الشيء يعني إداركه. وقد حدد «كانت» هذه القضية فقال: كل ما يدرك من الوجود الواقعي فهو المعترف بمعرفته حقيقة، بل وإننا لا نستطيع أن نعرف إلا ظاهر الأشياء فالمعرفة نسبية وظاهرية [2] .

«وكانت» إنْ اثبت واقعًا أو عالمًا خارجيًا فليس ذلك إلا واقعًا يرتد إلى مقولات الفكر وتنظيمه. وإن أنكر شيئًا فإنما ينكر إمكان معرفة الحقيقة الخارجية في ذاتها أو الشيء في ذاته، أو الغيب؛ لأنه لا يدخل في مقولات الفكر وقوالبه. وأية مثالية وابتعاد عن الواقعية

---

(١) ص ١٤- ١٣٦.

(٢) نظرية المعرفة: د. راجح الكردي – مرجع سابق ص٢٦٠.

أكثر من ذلك [1] .

ب – الاتجاه المادي: (الواقعي):

يقوم هذا الاتجاه على نظرية تعتبر المادة هي الأصل في الوجود، وأن المـادة هـي الحقيقـة الوحيدة، وأن الوجود ومظاهره وأحداثه يمكن تفسيرها مظاهر ونتائج للمادة.

ويستند هذا الاتجاه إلى قاعدة أساسية تقوم باعتبار العالم الخارجي المادي هو الذي يمثل الحقيقة الكبرى، وأن هذه الحقيقة الموضوعية ذات وجود مستقل عن الوحي أم كان حكمًا عقليًّا خالصًا [2] .

وهذا الاتجاه يسمى بالواقعي، نسبة إلى الواقع، ويرادفه الوجود الفعلي، ويقابله الخيالي والوهمي والفكري أو العقلي [3] .

وهذا المصطلح يطلقه المتكلمون المسلمون بمعنى ما في الأعيان في مقابل ما في الأذهان، أي يطلقونه على الوجود الواقعي الخارجي المقابل للموجود الذهني. إذ معنى الأعيان عندهم: «ما له قيام بذاته، والأعيان الثابتة: هي حقائق الممكنات في علم الله تعالى» [4] وهم بهذا يجعلون للشيء الواقعي وجودًا خارجيًّا، ووجودًا واقعيًّا في علم الله تعالى أو كما يقولون وجودًا في نفس الأمر، إذ نفس الأمر معناه عندهم: «العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كلياتها وجزئياتها، صغيرها وكبيرها، جملة وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية» [5] ويطلق الواقع على العموم على الحاصل، والواقع: ما حدث ووجد بالفعل وهي مرادفة الحادث» [6] .

أما الواقعية بمعناها الفلسفي بوجه عام فهي «صفة الواقعي: تقول واقعية التفكير أي

(١) المرجع السابق ص٢٦١.

(٢) النـزعة المادية في العالم الإسلامي. تأليف: عادل التل. دار البينة ص١، ١٤١٥هـ، ص٥١.

(٣) نظرية المعرفة د. راجح الكردي مرجع سابق ص٢٨٣.

(٤) الجرجاني: التعريفات ص ٢٢٢.

(٥) المرجع السابق ص٢٤.

(٦) المرجع السابق ص ١٢٧.

مطابقته للواقع، والواقعية تطلق على المذهب الفلسفي الذي يقوم على نظرية تحقق المثال، أي تعده شيئًا واقعيًّا أو تقدم الواقع على المثال [1] .

وقد اتخذت الواقعية بمصطلحها الفلسفي – بوجه خاص – عدة صور، إذ أطلقت على: «الواقعية الأفلاطونية التي تقرر أن المثل باعتبار ذاتها أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، لأنها صورة روحانية موجودة في عالم حقيقي يسمى بعالم المثال، ونسبة هذه المثل إلى صورة العالم المحسوس كنسبة الموجودات الحقيقية إلى صورها التي في المرآة. وأطلقت الواقعية في القرون الوسطى على المذهب الذي يقرر للكليات وجودًا مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها. وهي بهذا تقابل الاسميّة [2] والتصورية. وأطلقت على المذهب القائل: إن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية، لأن الوجود غير الإدارك. وعلى مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر، فلا يمكنك أن تستخرج الوجود من الفكر على سبيل التضمن. ولا أن تعبر عن الوجود بحدود منطقية تامة ووافية. وهي بهذا المعنى مذهب يرى أن الوجود الحقيقي مقابل للوجود المعقول وأن يتضمن بسبب ذلك جانبًا من اللامعقولية.

والواقعية عند الرياضيين: هي القول بأن العالم لا يبدع الصورة والحقائق الرياضية بل يكتشفها اكتشافًا.

وعلى هذا فالواقعية مذهب مقابل للمثالية، وكلا المذهبين متلازمان في التقابل منذ أقدم عصور التفكير لأنهما تفسيران للوجود والمعرفة» [3] .

يقول «كولن ويلسون» في كتابه «اللامنتمي» إن العقل يقود إلى طريق مسدود، ولكن إذا كان هناك حل فإنه يجب أن يوجد لا في العقل، وإنما في فحص التجربة. إلا أننا يجب أن نحتفظ في أذهاننا بالاحتمال المنطقي القائل بأنه قد لا يكون هنالك. وعلى كل حال يجب

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ص/ص٥٥٢.

(٢) الاسميّة: هي المذهب الذي يرجع المعاني العامة إلى الأسماء وتنكر وجود الكليات في العقل وفي الخارج (د. صليبا: المعجم ٨٣/٣).

(٣) المرجع السابق ٥٥٣/٢.

علينا الآن أن نتفحص هذا المفهوم التجريبي [١] .

وعندما تقدم التفكير العلمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر تقدمت معه نظريات الترعة الحسية وبخاصة بعد النجاح الملحوظ الذي أحرزته العلوم عن طريق الملاحظة والتجربة على يد «جون سيتوارت مل» وأسسه الاستقرائية ومبدأ اطراد الحوادث، بالإضافة إلى النجاح الذي أحرزه كل من «كوبرنيكس» و «جاليليو» وهوبز ونيوتن وقد افترض هوبز وجود الحركات الخارجية التي تتسبب في إحساساتنا، وتكتسب المعرفة عن طريق الإحساسات بالأشياء الخارجية.

ولقد حاولت النظرة التجريبية دحض نظرية الأفكار الفطرية الواضحة بذاتها التي يقوم عليها مذهب ديكارت العقلي، فتمت مناقشة النظريتين فأثبتت المناقشة اختلاف وجهات نظر كل منهما، وأهم نقاط الخلاف الجوهرية نقتطين أساسيتين هما الأساس المنطقي، والأساس النفسي، فإذا كان لدينا سؤال يتعلق بالتصورات العامة من تلك التصورات التي تستخدم في الرياضيات والعلوم، فهذا يمكننا تحليلها على أنواع من استحالة هذا التحليل لأسباب منطقية تتعلق باختلاف كل من موضوعات الحس وموضوعات المنطق [٢] .

المنهج التجريبي والعقل:

لم تنكر النظرة التجريبية العامة العقل وأهميته في العملية المعرفية، وإنما أنكرت وجود أفكار فطرية وقبلية فيه، فالعقل موجود فينا «صفحة بيضاء» ولا يوجد به إلا ما يخلطه يراع الخبرة، فالمعرفة المبيريقية (التجريبية) تتميز بعامل أساس هو التصاقها بالخبرة، وبرغم أن هذه الحقيقة تعتبر من نوافل الكلم، إلا أنه يجب التأكيد عليها، وأيا ما تسمى الخبرة بالمعطيات الحسية، بالإضافة إلى عامل الخبرة، فهناك العامل الوظيفي أي استخدام المنطقة بجانب الخبرة[٣].

---

(١) كولن ويلسون «اللامنتمي» دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة أنس زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى يناير ١٩٥٨، ص٣٢.

(٢) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، إبراهيم مصطفى مرجع سابق ص١٤٢.

(٣) محمد علي أبو ريان «الفلسفة ومباحثها» مرجع سابق ص١٩٣.

ويعتقد التجريبيون أن المعرفة بالعقل الخالص هي معرفة منطقية تساعدنا على اشتقاق المعرفة من مصادر أخرى، ولكنها ليست هي في ذاتها مصدر المعرفة الأساسي عن الواقع، في حين أن العقليون ينكرون أن للعقل مثل هذه الوظيفة المحددة.

وتناول التجريبيون موضوع المعرفة التحليلية والتركيبية للرد على العقليين الذين يرون أن المعرفة تقوم على الأفكار الأولية القبلية الواضحة بذاتها، فالمعرفة التحليلية مثل الرياضيات لا تمدنا بأية معرفة عن الواقع، بينما المعرفة التركيبية مثل الأخلاق وما بعد الطبيعة فإنها تمدنا بالمعرفة، لأن المعرفة التحليلية لا تضيف جديدًا إلى الموضوع، بينما تضيف المعرفة التركيبة جديدًا إلى الموضوع [1] .

(١) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي د. إبراهيم مصطفى – مرجع سابق ص١٤٤.

المطلب الثاني

الاتجــاه العقلـي العربـــــي

لم يكن منهج الصحابة الكرام رضوان الله عليهم تقديم شيء على كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، بل كانوا يتلقون النصوص من النبي ﷺ ويقرون ويسلمون بها، وهم يأخذون هذه النصوص مأخذ المفتقر إليها، المعّول عليها.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (... بل كلهم على إثبات ما ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً.. ولم يقل أحدٌ منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتنظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرًا واحدًا، وأجروها على سن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين)[1] .

أرى قبل الحديث عن نشأة الاتجاه العقلي الحديث، أن من المهم الإشارة إلى جذور هذا الاتجاه والمتمثلة في :

١- الاتجاه العقلي لدى الفرق الكلاميّة:

لقد كان الصحابة الكرام أشد الناس تسليمًا للشريعة، وقبولاً للنصوص، وعلى هذا سار سلف هذه الأمة الصالح، معتصمين بكتاب الله وسنة رسوله محمدﷺ، فقد كان مرجع التنازع عندهم هو كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، ولم يكن العقل إلا خادمًا للشريعة، وأداة للفهم والاستنباط، ولم يكن حاكمًا على الشريعة، ولا مهيمنًا عليها، ولا مقدمًا على نصوصها، بل وضع الموضع الذي خلق من أجله وجعل مناط التكليف. وقد (كان الناس أمة واحدة ودينهم قائمًا في خلافة أبي بكر وعمر، فلما استشهد قُفْلُ باب الفتنة عمر – رضي

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف الإمام ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ١/٤٩.

الله عنه – وانكسر الباب، قام رؤوس الشر على الشهيد عثمان حتى ذبح صبرًا، وتفرقت الكلمة، وتمت وقعة الجمل، ثم وقعة صفين، فظهرت الخوارج، وكفرّت سادات الصحابة، ثم ظهرت الروافض والنواصب، وفي آخر زمن الصحابة ظهرت القدرية، ثم ظهرت المعتزلة بالبصرة والجهمية بخراسان، في أثناء عصر التابعين، مع ظهور السنة وأهلها إلى بعد المئتين، فظهر المأمون الخليفة وكان ذكيًّا متكلمًا ، له نظرٌ في المعقول، فاستجلب كتب الأوائل، وعرّب حكمة اليونان، وقام في ذلك وقعد، وخبّ ووضع، ورفعت الجهمّية والمعتزلة رؤوسها بل والشيعة، فإنه كان كذلك وآل به الحال إلى أن حمل الأمة على القول بخلق القرآن)[1] .

وقد كان تحكيم العقول سببًا لنشوء الفرق، وبخاصة تلك الفرق الكلاميّة كالمعتزلة والجهميّة وغيرها.

وتعتبر فرقة المعتزلة أبرز الفرق الكلامية تقديسًا للعقل وتعظيمًا له، ومن أوضح ما يدل على غلوهم فيه، أن قدموه على الكتاب والسنة و الإجماع والقياس، وحيث إنهم أعطوا للعقل منزلة لم يعطها له الشرع، وأطلق عليهم «المدرسة العقلية الأولى» في تاريخ الإسلام، وهي المدرسة العقلية القديمة بالنسبة للمدرسة العقلية الحديثة [2] .

وهم من يمثلون الاتجاه العقلي القديم، الذي هو من الجذور الأساسية للاتجاه العقلي المعاصر.

ولقد بقي امتداد المنهج العقلي في المذهب الأشعري، الذي قرر أصحابه أن اليقين لا يثبت إلا بالعقل، وأن المعتمد هو العقل عند التعارض، كما في القانون الكلي الذي اعتمده الفخر الرازي وأتباعه والذي جاء فيه (إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعًا، وإما أن يقدم السمع وهو محال، لأن

---

(١) سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط السابعة، تحيقي الشيخ شعيب الأرنؤوط، ٢٣٦/١١.

(٢) انظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير. د. فهد الرومي ص٤٣ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر. بيروت – الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

العقل أصل النقل، ولو قدمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل، والنقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض) [(١)] .

وهذا المذهب العقلي له حضوره في العالم الإسلامي، وذلك لتبني كثيرٍ من علماء العالم الإسلامي لهذا المذهب الأشعري، وكذا بعض الأمراء كابن تومرت، ونور الدين زنكي، وصلاح الدين الأيوبي رحمهم الله، واهتمام بعض الجامعات كالأزهر في مصر الذي يمثل أبرز المراكز العلمية في العالم الإسلامي.

٢- الاتجاه العقلي لدى الفلاسفة المسلمين:

عند الحديث عن الاتجاه العقلي العربي الحديث، فلابد من الإشارة إلى أن له علاقة وثيقة بالاتجاه الفلسفي القديم، وإن كان هذا الأخير لم يحظ بدراسات واسعة عند أهل السنة في العصر الحديث.

لقد كانت هذه الأمة في غنى عن الاشتغال في الفلسفة والتدقيق فيها، ولكن الذي بهرهم هو براعة اليونان في المنطق والطبيعيات والرياضيات، فأقبلوا على هذه الفلسفة في شيء من التمجيد والتقديس وتلقوها بالقبول.

وبعد أن دخلت الفلسفة إلى بلاد المسلمين، وتسلطت على عقول بعض أبناء المسلمين، بدأ بعض الأعلام من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، ينشرون فلسفة اليونان ويشرحونها، وجندّوا لذلك نفوسهم ومواهبهم، من أمثال يعقوب الكندي، وأبي النصر الفارابي، وابن سينا وابن رشد وغيرهم [(٢)] .

وما زالت هذه الفلسفة محل الاعتناء والاحتفاء حتى عصرنا هذا، حيث يلحظ عند أصحاب الاتجاه العقلي العربي المعاصر اهتماماً واستنادًا إلى آراء وأفكار الفلاسفة القدماء وخاصة المنتسبين منهم للإسلام، ويبرز ذلك في الآتي:

١- دراسة أصحاب هذا الاتجاه العقلي للفلسفة وتخصص بعضهم والتأليف فيها،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٤/١ وانظر أساس التقديس للفخر الرازي ص٢٢٠-٢٢١.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي أبو ريان، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ص٢٧٤- ٣٣٣.

حيث يقول محمد إقبال عن كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام ((وإني لأعتزم في هذه المحاضرة أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام، آمل أن يتيح لنا ذلك على الأقل فهم معنى الإسلام فهمًا صحيحًا، بوصفه رسالة للإنسانية كافة))[1] .

ويقول: ((وفي هذه المحاضرات التي أعددتها أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدًا، آخذًا بالاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة)[2] .

وقد عني رموز هذا الاتجاه بدراسة الفلسفة وتدريسها، كما كان يفعل محمد عبده والأفغاني، حيث كانوا يدرسونها لتلاميذهم من خلال عقد الدروس، أو من خلال منهجهم الذي سلكوه في محاولة التوفيق بين القضايا المستجدة، وأحكام الشريعة الثابتة، أو من خلال ما ينشر في مؤلفاتهم.

٢- تمجيد التيار العقلي العربي الحديث للفلاسفة القدماء، وهذا يتضح من خلال ثنائهم عليهم، والإشادة بهم وبأقوالهم وآرائهم، والتي ظهرت على فلسفات وآراء وأفكار الاتجاه العقلي العربي في العصر الحديث.

يقول محمد عمارة: (... لقد استطاع ابن رشد أن يصد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، وذلك عندما ناقش حججه وفندها في كتاب «تهافت التهافت»،وأيضًا عندما قدم أعظم الشروح وأضخم التعليقات والإضافات على آثار حكيم اليونان أرسطو، حتى لقب «الشارح الأكبر» من كل مدارس الفلاسفة الأوربيين .. لقد كانت شروح ابن رشد على أرسطو بداية امتلاك اللغة العربية وفكرها الفلسفي، لآراء نقية غير مشوبة بما اختلط بها من آراء أفلاطون ونظريات الأفلاطونية الحديثة – والميلاد الحقيقي للمدرسة الفلسفية العربية الحديثة العقلانية ... وقدم أثر المحاولات جدية وتوفيقًا في عقد صلات الزمالة والمؤاخاة بين «الفلسفة» وبين «الشريعة» انطلاقًا من الفهم العقلاني المستنير للدين بواسطة البرهان العقلي، ومن فوق أرض الفكر الفلسفي) [3] .

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٠٥م ص١٥.

(٢) المرجع السابق ص٢.

(٣) المرجع السابق ص٩.

أسباب ظهور الاتجاه العقلي العربي الحديث:

للتيارات الفكرية والمناهج الثقافية عوامل تسهم في نشوئها، ومن ثم انتشارها، وقد كان لظهور الاتجاه العقلي الغربي أسباب كثيرة أسهمت في ظهوره، وسأتحدث عن سببين فقط، قد تدخل بقية الأسباب الأخرى في هذين السببين ضمنًا:

الأول: التخلف العلمي والحضاري، الذي أصيبت به الأمة في عصورها المتأخرة بعد أن فتح المسلمون كثيرًا من بلاد الدنيا شرقًا وغربًا، حيث كانوا يسيرون على هدي من كتاب ربهم وسنة نبيهم محمد ﷺ، وقد حققوا معنى الخيرية التي وصفهم الله بها بقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[1] وحققوا معنى الاستخلاف في الأرض الذي وعد الله به عباده الصالحين ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ ﴾[2] فـ (لم نعرف دورًا من أدوار التاريخ أكمل وأجمل وأزهر في جميع هذه النواحي، من هذا الدور من دور الخلافة الراشدة، فقد تعاونت فيه قوة الروح والأخلاق والدين والعلم والأدوات المادية في تنشئة الإنسان الكامل، وفي ظهور المدنية الصالحة، كانت حكومة من أكبر حكومات العالم، وقوة سياسية مادية، تفوق كل قوة في عصرها، تسود فيها المثل الخلقية العليا، وتحكم معايير الأخلاق الفاضلة، في حياة الناس ونظام الحكم، وتزدهر فيها الأخلاق والفضيلة، مع التجارة والصناعة، ويساير الرقي الخلقي والروحي، اتساع الفتوح واحتفال الحضارة، فتقل الجنايات، وتندر الجرائم بالنسبة إلى مساحة المملكة وعدد سكانها، ورغم دواعيها وأسبابها، وتحسن علاقة الفرد بالفرد، والفرد بالجماعة، وعلاقة الجماعة بالفرد، وهو دور كمالي لم يحلم الإنسان بأرقى منه، ولم يفترض المفترضون أزهى منه ولم يكن إلا بسير الرجال الذين يقولون الحكم ويشرفون على المدنية وتربيتهم وعقيدتهم وخطتهم في الحكم وسياستهم)[3] .

---

(١) آل عمران ١١٠.

(٢) النور: ٥٥.

(٣) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبي الحسن الندوي ص١١٧-١١٨ دار الكتاب العربي – بيروت- الطبعة الثامنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(لقد كانت الأمة عزيزة ممكنة، لا تبتغي العزة بغير الإسلام، وكانت كذلك أمة مستعلية بإيمانها مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ ﴾ [(١)] ثم بدأ الضعف والانحراف يدب في أوصالها حتى وصلت في قرونها المتأخرة إلى الحضيض، (وإنه لأمر يبعث على الذهول، فكيف تأتى للأمة التي ارتفعت إلى القمم السامقة، أن تتدنى إلى هذا الدرك من الضياع والذل والهوان والهبوط المسف الذي وصلت إليه اليوم)[(٢)] .

لكنها سنة الله التي لا تحابي أحدًا أبدًا، فكما جعل العزة بحمل رسالة هذا الدين، جعل الذلة لمن جاد عنه، أو فرط فيه، وبقدر قرب الإنسان من المنهج الحق يكون له التمكين، وبقدر بعده يكون عليه الشقاء، وسنة الله ألا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، كما في في قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [(٣)] وقوله تعالى: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ [(٤)] وقوله ﷺ في حديث بن عمر «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم بأذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم» [(٥)] .

يقول الأستاذ محمد المبارك عند حديثه عن عصر الانحطاط في المجتمع الإسلامي المعاصر: (ضعف التفكير العلمي، وتوقف المسلمون عن السير في كشف سنن الكون، وأعرضوا عن هذا إعراضًا يكاد يكون تامًّا، فأهملت علوم الكون أو الطبيعة، بل انتشرت الخرافات والأساطير، وضعف التفكير في الأسباب ومعرفتها، حتى إن الأميّة انتشرت انتشارًا كبيرًا بين المسلمين بعد أن كان الإسلام دافعًا إلى إزالتها، وإلى نشر العلم والتعليم، واكتشاف آيات الله والكون) [(٦)] .

(١) آل عمران ١٣٩.

(٢) واقعنا المعاصر، لمحمد قطب ص١١٣، مؤسسة المدينة للصحافة والنشر ط١، ١٤٠٧هـ.

(٣) الرعد/ آية ١١

(٤) الروم/ آية ٤١

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب البيوت – باب النهي عن العينة ٣/٢٧٤-٢٧٥، ح: ٣٤٦٢، ورواه أحمد في مسنده ٤٢/٢ وقال الألباني في صحيح الجامع «صحيح» ١/١٧٥ح: ٤١٦.

(٦) المجتمع الإسلامي المعاصر – محمد المبارك ص٥٤، دار الفكر ط٤، ١٩٩هـ – ١٩٧٩م.

ومثل هذه الإشارة من الأستاذ محمد المبارك رحمه الله على تهافت الدعوى التي يتزرع بها الاتجاه العقلي العربي من أن توجه الفكر الإسلامي يقف عائقًا أمام الأخذ بأسباب التقدم المادي والتقني، فالدعوة إلى النهضة والعلم والاهتمام بالتقنية هم لكل من يتبنى الدعوة والإصلاح عند المسلمين.

السبب الثاني: الانبهار بحضارة الغرب والأخذ عنها بلا تمييز:

في السبب الأول قد تم الحديث عن الضعف الشامل الذي أصاب الأمة في حضارتها وفكرها، وقد صادف ذلك الضعف ظهور الحضارة الغربية المعاصرة ببريقها، وماديتها، وفتنتها، وقد (استيقظت أوروبا من هجمتها الطويلة، وهبت من مرقدها مجنونة تتدارك زمان الغفلة والجهل، وتعدو إلى غايتها عَدْوًا، بل تطير إليها بكل جناح، تسخر قوى الطبيعة وتكشف عن بحار وقارات كانت مجهولة، وتفتح فتوحًا جديدة في كل علم وفن، وفي كل ناحية من نواحي الحياة، ونبغ في هذه المدة القصيرة رجال ومبتكرون في كل علم وعبقرية، أمثال : كوبر نيكس وبرُنو وغليليو وكيلورونيوت وغيرهم الذي نسخوا النظام القديم وأسسوا نظامًا حديثًا، واكتشفوا عوالم في العلم، ومن الرحالين المكتشفين، أمثال كولمبس وفاسكودي غاما وماجلان. كان تاريخ الأمم في هذه الدور وفي صياغة وسبك، وكانت نجوم الأمم والشعوب بعضها في أفول وبعضها في طلوع، ويصير الآفل طالعًا، والطالع آفلاً، وكانت ساعة في ذلك الزمان تساوي يومًا بل أيامًا، ويوم يساوي عامًا بل أعوامًا، فمن ضيع ساعة فقد ضيع زمنًا، ولكن المسلمون لم يضيعوا ساعات وأيامًا، بل ضيعوا أحقابًا وأجيالاً، انتهزت فيه الشعوب الأوروبية كل دقيقة وثانية، وسارت سيرًا حثيثًا في كل ميدان من ميادين الحياة، وقطعت في أعوام مسافة قرون... ولم يكن انحطاط المسلمين في العلوم النظرية والحكمّية والمدنية فحسب، بل كان هذا الانحطاط عامًّا شاملاً) [1] .

و (لا شك أن التقدم العلمي المذهل للغرب كان قويًّا دفاقًا، له من القوة والانتشار والاستيلاء، ما بهر العقول وفتن الألباب ولا غرو، فقد بذّ بذلك كل تقدم علمي عرفه العام، وسمعت عنه البشرية في التاريخ المترامي الأطراف، واستطاع أن يخرج من الأسرار ويكتشف

---

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، مرجع سابق ص١٥٣-١٥٤.

من الاختراعات ما جعل أبصار الناس وعقولهم تتعلق به، بل تفتتن، وتسبح به وتهلل لبراعته وإحكامه » [(١)] .

وقد (تخلفت الشعوب الإسلامية عن ركب الحضارة والتقدم العلمي، ونسيت تراثها ونهضتها، وعزتها، وعلمها، بل عقلها، وصاحبها مع هذا ضيق في الفكر، وتعطيل للقوى الفطرية، وجناية على تعاليم الإسلام، وسوء تفسير لتعاليمه، التي تحث على استخدام العقل، والتفكر في الكون، واقتباس الصالح النافع، وتطوير المفيد الحسن، وإعداد القوى الممكنة للدفاع عن الدين والديار وإرهاب العدو، وتسخير كل شيء والاستفادة منه لنفع الإنسان وسعادته)[(٢)] .

لقد برز الانبهار في الحضارة الغربية المعاصرة والإعجاب في صور كثيرة، وهذه الصور تدل على الانعكاس المباشر لتلك القيم التي حلت في العالم الإسلامي من الحضارة الغربية. فإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، وعودتها وقد حملت بالقيم الغربية والدعوة إليها في قلب العالم الإسلامي، والمطالبة بتقليد الغرب في نظمه السياسية، والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، ونبذ أصول المعاملات الشرعية، وإحلال القانون الغربي محلها، والدعوة إلى مواكبة الغرب بحضارتهم مرها وحلوها، صالحها وطالحها، كلها صور ظاهرة للعيان لمن قرأ في تاريخ الأمة الإسلامية المعاصر، بل هي أمور بادية للعيان، يمارسها المسلمون في كل جوانب حياتهم إلا من عصمهم الله عن ذلك.

هذا الانبهار بحضارة الغرب، كان سببًا في نشوء التيارات العقلية على اختلاف توجهاتها، وبعدها عن الشريعة الإسلاميّة، حيث حدد النموذج العقلي الغربي، الذي هو من إفرازات الحضارة الغربية المعاصرة المنهج الذي سَلكه الاتجاه العقلي العربي في منهجية التغير الحضاري والمدني والاجتماعي.

٢- تيارات الاتجاه العقلي العربي:

يؤكد الباحثون في مسألة الاتجاه العقلي على الفرق الكبير الذي تتحدد به العقلية

---

(١) الحضارة الإسلامية مقارنة الحضارة الغربية. دكتور توفيق الواعي ص٦٨٥، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢) المصدر السابق ص٦٩٥- ٦٩٦.

العربية عن غيرها من العقليات، وهو وجود النص المقدس «الوحي» في الثقافة العربية الإسلامية، مما جعل هذه الاتجاهات العقلية تتجلى من خلال علاقتها بالنص.

فالعقلانية اليونانية منذ القرن السادس قبل الميلاد لا توجد لديها مشكلة الوحي، ومن ثم لم يوجد صراع بين العقل والنقل، أو عملية توفيق ونحوه، وإنما كان العقل بحدسه أو استدلاله هو سيّد الساحة وحده[1].

أما عقلانية الغرب الحديث تطوراتها، فعلى الرغم من قيامها على صراع جاد مع النص الديني الذي ضغط على العقل الأوروبي حتى وصل مرحلة الانفجار؛ إلا أنها حسمت أمرها مع الوحي، وأحلت العقل محله، ومنحته صلاحياته.

أما الاتجاه العقلي العربي فإنه ظهر في جو تهيمن عليه النظرة النقدية للنصوص القائمة على إيمان يقيني بأنها وحي من عند الله، وأنه يتجلى من خلالها الحق الذي لا يقبل التشكيك، مما يجعل من الصعب اختراق هذا الإيمان في محاولة عقلنة الفكرة الإسلامي.

وعليه: فإن الاتجاه العقلي أيًّا كانت صورته فإنه يتحدد من خلال موقفه من النصوص؛ بل ويتحدد الموقف منه في المجتمع الإسلامي من خلال هذا الموقف الذي تتخذه [2] .

– التيار الأول:

تيار ينكر النصوص ويرفضها ولا يعتبرها ضمن منظومته الفكرية وهذا التيار يمثل التيار الإلحادي المادي، الرافض للشريعة جملة وتفصيلاً.

وهذا التيار ينظر إلى النصوص بصفتها سلطة كابحة للعقل، ومعوقة للحركة العقلانية المنتجة، وإذا كانت هذه العقلانية مسبوقة بمثال قدوة وهو العقلانية الغربية في العصر الحديث، فإن هذه العقلانية – الغربية – لم تتحقق وتنمو إيجابيًّا إلا حينما «حررت العقل من النقل وراهنت على فك المعرفة عن الهيئة الدينية وانتزعت العقل وقيمه عن الدين وعن الوصاية التي يمارسها عليه » [3] .

---

(١) السلفية وقضايا العصر. د. عبدالرحمن الزنيدي، مرجع سابق، ص١٧٥.

(٢) المرجع السابق (بتصرف) ص١٧٥.

(٣) اغتيال العقل، برهان غليون، ص٢٤٠، نقلاً عن: السلفية وقضايا العصر مرجع سابق ص١١٧.

لقد عانى الفكر التنويري الغربي في سبيل زحزحة القداسة عن النص الديني والخروج من قبضة العلم اللاهوتي، ولكن عوامل نفسية وفكرية واجتماعية ساعدت هذا الفكر في مهمته، لعل من أبرزها: الخنق التام الذي كانت تمارسه السلطة الدينية للفكر الحر، والتشكك القائم حتى قبل عصر التنوير حول صحة إلهية الكتب المقدسة، ووضوح بعض المفارقات بين ما قدمته المعرفة الدينيّة عن الكون والإنسان، وما كشفه العلم التجريبي الحديث، هذا وغيره، أسهم في تحقيق العقلانية التنويرية أهدافها الفكرية والاجتماعية [١] .

لكن الأمر بالنسبة للعقلانية العربية تجاه الإسلام أصعب «فإن التصور الإسلامي المجتمع عليه لتتريل القرآن تحدّ حقيقي للعقل التاريخي والنقدي والفلسفي، مهما كانت مستوياته التعبيرية بداية من التي هي أكثر سذاجة حتى أسماها» [٢] .

ومع هذا، فلا مناص أمام الاتجاه العقلي العربي — الذي يؤيد القطيعة التامة مع النص — سوى المغامرة وبذل الجهد، وهنا تأتي مشكلة الحركة؛ هل تبشر هذه العقلانية بمذهبيتها الفكرية في العالم العربي وتعمل على إرساء القيم، ودعم الأنشطة المتجهة في هذا المضمار مع إغفال قضية النص الديني، وما يشع منه مع إيمان بقدسيته، وبكمال الصورة الحياتية التي يدعو إليها في نفوس العامة الذين هم موطن التبشير بهذه العقلانية؟

هذا من غير الممكن واقعًا، ومن ثم سلك هذا الاتجاه العقلي في تعامله مع النص مسالك شتى:

أ — مسلك رفضها تمامًا وشكك بصحتها، بل بصحة الدين كله واعتباره إنتاجًا خياليًّا تركته لنا الثقافة العربية، كما يقول صادق العظم واعتبار ما ينطوي عليه القرآن من قصص أساطير كالإلياذة والأوديسة، ونحوها من الأساطير لا تعبر عن حقائق بقدر ما تعبر عن فكر تخيلي في عصر من العصور [٣] .

ب– مسلك الالتفاف عليها دون مصادقة جلية للنصوص وإن كانت الغاية رفضها؛ ويكون ذلك بعد الدراسة المباشرة للنص القرآن ومضامينه، وإنما ينصب الحديث على

(١) السلفية وقضايا العصر، مرجع سابق ص١٧٨.

(٢) المرجع السابق ص١٧٨.

(٣) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ١٥٣ نقلاً عن السلفية وقضايا العصر مرجع سابق ١٧٩.

«التاريخ الفعلي الذي نقيمه دليلنا على تواريخ الإسلام بدلاً من أن ترتجي كما دأب الناس من البدايات القرآنية وغيرها تاريخًا موهومًا لإسلام مثالي لم يوجد» [١] .

وهكذا من خلال نقد التاريخ الواقعي لحياة المسلمين، ونقد الدراسات التاريخية التي تبرز جوانبه الإيجابية، يحاول أصحاب هذا المسلك تحطيم الصورة المثالية التي يهفو إليها اللاعقلانيون في الارتقاء بالمجتمع العربي الحاضر، كما يتم إضعاف قيمة النصوص التي بقيت نصوصًا أدبية لم تستطع إقامة مجتمعات عقلانية حضارية – حسب تصور أصحاب هذا المسلك[٢].

ج – وهناك مسلك لا يرفض الوحي رفض الأولين، ولا يعرض عنه ابتداء كالآخرين، ولكنه يدرس الوحي بصفته نصًا تراثيًّا بمنهج عقلاني، يتمثل فيما وصل إليه الفكر المعاصر من أدوات نقدية متحررًا من الشعور التقديسي للنص من جهة، ومن الضوابط التي صاغها العلماء المسلمون بصفتها منهجًا لدراسة النصوص الشرعية، ومعرفة مرارات الله فيها ومن جهة أخرى.

ويمثل محمد أركون أحد رواد هذا المسلك؛ حيث سعى – كما يقول هشام شرابي: «لكسر طوق الفكر التقليدي الأبوي الذي احتكر التفسير القرآني وبالتالي تفسير التاريخ الإسلامي والعربي، والقيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة – تعتمد أساليب علوم اللسانيات والسيمولوجيا الجديدة ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية» [٣] .

ويستعمل أركون في قراءته منهج هدجر للتفكير، وهو التفكير في الإسلام مباشرة دون اعتماد الوسائل والمناهج المتبعة في دراسته، حتى الوقت الحاضر، متجاوزًا «المنطلقين الدوجماويين: منطلق الإيمان الديني، ومنطلق الأيدلوجية العينية» [٤] .

– التيار الثاني:

هذا التيار يمثل درجة أدنى من الصورة السابقة، كما أنها تمثل تاريخيًّا مرحلة تالية للأولى، وإن لم تكن مرحلية بالمعنى العام.

---

(١) العلمانية من منظور مختلف، تأليف عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٢م، ٣٨.

(٢) السلفية وقضايا العصر. د. الزنيدي مرجع سابق ص١٨٠.

(٣) النقد ا لحضاري للمجتمع العربي – هشام شرابي ص٤.

(٤) المرجع السابق ص٥٥.

هذا التيار لم يقطع الصلة مع الوحي الإلهي «النص» تمامًا كالأولى، إنها تؤمن بالوحي ابتداءً، وإنما تمثل عقلانيتها في تنظيم العلاقة بين العقل والنقل، وتوزيع حقول المعرفة بينهما، فيه: «تميّز بين العقلانية الإسلامية التي وعت النقل بالعقل، كما حكمت العقل بالنقل في المواطن والعوالم التي لا تستقل بإدراكها العقول، وبين عقلانية الغرب المتحررة من ضوابط النقل الديني، منذ جاهليتها اليونانية، وحتى نهضتها الأوروبية في العصر الحديث» (١) .

هذا الاتجاه العقلي، وإن تمثل في تيار قائم بين السلفية والعقلانية، إلا أنه يضم لفيفًا من المفكرين متنوعي التخصصات، المختلفين في ميولهم واتجاهاتهم السابقة (٢) .

بعض مفكري هذا التيار كانوا من أتباع العقلانية السابقة (القاطعة مع النص) ثم تراجعوا عن مواقفهم الحادة تجاه الإسلام والوحي، وعادوا إلى التراث الإسلامي، وتفاعلوا مع الفكر الإسلامي المعاصر، ولكنهم لمن ينفكوا من منهجيتهم السابقة، وإن خفت حدتها، فصاروا ينقدون هذا الفكر الإسلامي، والحركة الإسلامية بأنها تعاني من «تزايد جمود النصوصيين، وتدني جرعة العقلانية لدى العقلانيين فيها، بل إن موقفها من العقلانية، تراوح بين الإهمال أو النفور أو العداء أو التحجيم» (٣) .

والبعض الآخر من مفكري هذا التيار كانوا في الواجهة المقابلة، كانوا مفكرين إسلاميين ضمن الحركة الإسلامية أو خارجها، وكانوا يقفون موقفًا مضادًا للعقلانية بصورتها الرائجة قبلاً، وهي الرافضة للإسلام، ولم يكن فرك – عامة – هؤلاء مؤسسًا على المنهجية السلفية – وإن كان يصفهم العقلانيون بالسلفية بمفهوم عام أي الإسلاميّة – كما أنه لم يكن لديهم عمق عقدي تقليدي كالأشعرية – مثلاً – سواء كانوا مما درسوا في الغرب، أو في البلاد الإسلامية.

كان انشغالهم بالدعوة والقضايا الفكرية الموضوعية العامة مثل: المذاهب والأيدلوجيات المعاصرة، أو القضايا السياسية كتطبيق الشريعة، أوالاجتماعية كقضايا المرأة ... إلخ. وكانوا يعلنون تبني الموقف السلفي – جملة – بالرد على القرآن والسنة، وتقويم

(١) الحركات الإسلامية رؤية مستقبلية – مجموعة مفكرين ٣٤٢.

(٢) انظر: ظاهرة اليسار الإسلامي – محسن الميلي ٥، ٣٢.

(٣) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية – مرجع سابق ص٣٤١- ٣٤٢.

الواقع الذي لم يتفاعلوا معه ذاتيًّا بمعيارهما ورسم الصورة السامية التي جاء الإسلام ليرفع البشرية إليها، ثم تفاعل هؤلاء مع الواقع فكرًا وحركة، واستقبلوا الراجعين من الموقف العقلاني بما يحملون من نقد للفكر الإسلامي والحركة الإسلامية؛ هذا الواقع الذي داخلوه، وهؤلاء الراجعون الناقدون – فضلاً عن استعدادات فكرية ونفسية – أثر عليهم فتنازلوا عن الموقف التقديسي للنصوص – الذي كان لديهم قبلاً – إلى هذا الموقف العقلاني الوسيط بين العقلانية المصادرة للنصوص والدين، والموقف السلفي [١] .

يذكر راشد الغنوشي، وهو يتناول الأصول الفكرية للظاهرة الإسلامية في تونس، أن هذه الظاهرة كانت ثمرة تفاعل عناصر ثلاثة هي:

- التدين التقليدي التونسي المتمثل بالمذهب المالكي، والعقيدة الأشعرية، والتربية الصوفية.

- التدين السلفي الإخواني الوارد من الشرق، بما فيه من رفض للبدع، ومناهج تربوية سياسية.

- التدين العقلاني.

وكان التدين السلفي الإخواني هو الموجة العاتية، فسار التدين العقلاني في طريقها فترة – ثم توقف وتساءل – وأمام ضغط الواقع والعزلة التي تعيشها الظاهرة الإسلامية في تونس، أعلن هذا التدين العقلاني انشقاقه باسم اليسار الإسلامي، ثم اختار صفة الإسلاميين التقدميين، وأنشأ مجلة ٢١-١٥ [٢] .

ولكن ذلك لم ينف أن تسير الحركة الباقية نفسها في الاتجاه العقلاني؛ حيث تراجع التدين الإخواني لمصلحة الواقع وتحت ضغطه؛ أي لحساب العقلانية ضد التعامل المثالي والتاريخي للإسلام [٣] .

تبدأ هذه الصورة من العقلانية في درجتها التي يمكن وصفها بالمحافظة بتجاوز المواقف

(١) السلفية وقضايا العصر، مرجع سابق ص١٨٨.

(٢) يرمز الرقمان إلى القرن الحادي والعشرين الميلادي والخامس عشر الهجري.

(٣) الحركات الإسلامية في الوطن العربي. مجموعة باحثين، ط٢/ ١٩٨٩م، مركز دراسات الوحدة العربية ص٣٠٤.

التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الإسلامية المعاصرة، ولكن مع الحرص كله أن يكون هذا التطور، «لا حركة هدم متأزمة، وإنما احتفاظًا في التجاوز وأن يتم في أطر سلفية»، «أصولية» أي في حدود ما تسمح به النصوص من إمكانيات، حتى وإن انتهى الأمر إلى مخالفة اجتهادات سادت قديمًا أو حديثًا» (1) .

ثم تتبلور في منهجية، وإن اعترفت بالنص «القرآن والسنة» مبدئيًّا، إلا أنها تحكم العقل فيه قبولاً وردًّا وتأويلاً باعثة المنهجية الاعتزالية، ورادّة الاعتبار للمدرسة العقلانية لدى الأفغاني وعبده، التي تضاءل صيتها في ظل الحركة الإسلامية المعاصرة.

وفي هذا المسار:

صارت الأولوية للعقل المحكوم بالفكر المعاصر على النص من جانبين:

- من جانب الإثبات، أي بدخول هذا النص ضمن الوحي الإلهي، أو إنكاره بناء على الاحتكام لهذا العقل.
- ومن جانب القبول لمدلوله المباشر الذي لا مجال للاشتباه فيه إلا من حيث انطباقه على رؤية هذا العقل، أو عدم اندراجه ضمن السياق الواقعي للثقافة المعاصرة.

*** وبرزت النظرة المقاصدية للإسلام:**

أي تركيز الاعتبار بالمقاصد الإسلامية التي يهدف إليها الشرع دون التقيد بأعيان الأحكام، فهدف الإسلام - مثلاً – من تشريع الحدود هو القضاء على الجريمة، ونشر الأمن في البلاد، فإذا استهدفنا هذا المقصد، فلا حرج علينا من تخطي الحدود التي جاءت بها الشريعة قتلاً أو قطعًا أو جلدًا، ونحوها إلى عقوبات أخرى تحقق ذلك المقصد (2) .

«إن ربط الحكم – يقول أحدهم – بعلته في الفلسفة القرآنية لا يقصد لذاته، وإنما يرمي الشارع من روائه إلى تحقيق مقاصد، فالتعبد إذن في الشريعة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا (3) .

---

(1) المرجع السابق ص٣٠٥.

(2) السلفية وقضايا العصر، مرجع سابق ص١٩٠ وانظر مثلاً، الحدود الشرعية أبأعيانها أم بغاياتها من كتاب: أيـــن الخطأ – عبدالله العلايلي.

(3) ظاهرة اليسار الإسلامي، مرجع سابق ص٦٥.

ولكن ما هي هذه المقاصد العليا التي جاءت الشريعة لتحقيقها؟ إنها في نظرهم خمسة، هي على التوالي: الإنسانية، العدل الاجتماعي، الحرية السياسية – المبدئية – التقدم المستمر نحو الأفضل، وهي مستمدة مما يسمونه «النصوص الأصلية للتشريع» [(١)] .

* ولأن أصول الفقه الذي يتحدد به منهج دراسة الشريعة قد فرض نفسه تاريخيًا وفق الاتجاه السلفي منطلقًا من «الرسالة» للإمام الشافعي، يقوم على تقديم النص على العقل، لتكون مهمته استنباط الأحكام من النصوص كحكم الواقع بها؛ لذا سعى هؤلاء للتغيير في تركيبة هذا المنهج بعثًا للمنهج الاعتزالي الذي لا ينظر – كما لدى أهل السنة والحديث – إلى الأدلة على أنها تبدأ بالكتاب، فالسنة، فالإجماع، وإنما يقدمون عليها دليلاً، هو العقل، ويرون أنه الأصل فيها جميعًا [(٢)] .

ودعوة إلى التجديد في أصول الفقه في ضوء المناهج التشريعية الحديثة «إن المطلوب اليوم، هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول ... أعني بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقًا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة»[(٣)] .

وقد تناهت هذه الصورة إلى درجة، كالصورة السابقة القاطعة مع الوحي في موقفها من الوحي كما يرى حسن حنفي الذي حاول في دراسته لأسباب النزول تأكيد: أن الواقع هو الذي أملى على الوحي تلك الحلول التي جاء بها لمشكلاته؛ أي أن الواقع هو الذي يحكم الفكر؛ كما تقول الماركسية، فضلاً عن تفسيره للوحي بأنه: تجارب شعورية لإنسان يعيش ويتأزم ويفرح ويتألم، ويكون الوحي هو تفريج هذا الهم أو حل ذلك الإشكال، مما جعل محسن الميلي يقول: «كأن حسن حنفي يجمع بين التفسيرين، الفرويدي والماركسي لظاهرة الوحي؛ ليؤلف بهما موقف اليسار الإسلامي من هذه القضية» [(٤)] .

---

(١) المرجع السابق، ص٦٥.

(٢) موسوعة الحضارة الإسلامية، محمد عمارة، وحسن حنفي وآخرون ط١/ ١٩٨٧م.

(٣) وجهة نظر – محمد عابدالجابري ص٥٠- المركز الثقافي العربي ط١/ ١٩٩٢م.

(٤) انظر: كتاب التراث والتجديد لحسن حنفي وكذا بحثه «الوحي والواقع» في الإسلام والحداثة، وانظر: ظاهرة اليسار الإسلامي. محسن الميلي ص٨٢.

ومن ثم تحولت الأحكام الشرعية التكليفية من كونها طلبًا للفعل، أو منعًا له، إلى تصويره للطبيعة الإنسانية وهي تمارس تلك الأحكام.

فالواجب هو: ما يفعله الإنسان شاعرًا بضرورة داخلية لفعله. والمحرم: ما يكف الإنسان عن فعله شاعرًا بضرورة ذاتية لتركه [(١)] .

وهكذا تذوب حقيقة الإسلام تحت وطأة هذه العقلانية بصورتها المتطرفة، مما جعل علمانيًّا لا يشده إلى الإسلام سوى «حنان عميق نحوه»، وهو هشام جعيّط يقول عن مثل هذا الموقف: «وقد ادعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب باسم الإسلام متسترين بقناع الإصلاح والرقي في حين أنهم يتمنون خراب الإسلام [(٢)] ».

إن قاعدة المقاصد الشرعية في الإسلام قاعدة عظيمة إذا درست في ضوء الضوابط والأسس التي صاغها العلماء المسلمون وقعدوا قواعدها، وهي تسير جنبًا إلى جنب مع النصوص الفرعية بل وتتشكل منها، غير أن الاتجاه العقلي العربي يحاول جاهدًا الاعتماد على المقاصد بعيدًا عن الأحكام التفصيلية التي تشكل مرجعية لتعبد الإنسان المسلم وديانته.

---

(١) حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي ومحمد الجابري ط١، مكتبة مدبولي – القاهرة ص٤٥.

(٢) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي – هشام جعيط – ط١/ ١٩٨٤م.

المبحث الثانــي

أسباب تـأثير الاتجاه العقلي الغربي على الاتجاه العقلي العربي ووسائله

ما الأسباب والوسائل التي أدت إلى تأثر الاتجاه العقلي العربي بالاتجاه العقلي الغربي؟ وكيف أدت هذه الأسباب والوسائل إلى انتقال تلك المناهج الغربية التي تتعدى المناهج الموضوعة لدراسة «النص» إلى حضور فاعل للفكر الغربي في العالم العربي والإسلامي في كل جوانب الحياة الفكرية والقيمية، والسياسيّة والاجتماعية والاقتصادية؛ حيث صادف ذلك الضعف الشامل للأمة الإسلامية نهوضًا حضاريًّا غربيًّا قد سحر العقول الضعيفة فساهمت في نقل الحضارة الغربية بكليتها إلى العالم الإسلامي، هذا ما نبحثه في المطلبين الآتيين:

– المطلب الأولي: أسباب تأثير الاتجاه العقلي الغربي على الاتجاه العقلي العربي:

أولاً: السبب الثقافي والحضاري:

يعتبر مصطلحا (الثقافة) و (الحضارة) من المصطلحات التي لم تستعمل بمعناها الحديث في الفكر العربي إلا منذ وقت قريب، ولعل أفضل مدخل لمحاولة التعرف على معنى هذين المصطلحين أن نرجع إلى المعاجم والقوانين لمعرفة الأصل اللغوي لهما ثم محاولة التعرف على معانيهما في اللغات الأجنبية والتطور التاريخي لهذه المعاني [١] بإيجاز:

جاء في لسان العرب في مادة (حضر) أن الحضارة (بفتح الحاء أو كسرها) تعني الإقامة في الحضر أي في المدن والقرى بخلاف البداوة التي تعني الإقامة المتنقلة في البوادي «والحضر خلاف البدو والحاضر خلاف البادي والحضارة الإقامة في الحضر، عن أبي زيد، وكان الأصمعي يقول (الحضارة) بالفتح» [٢] .

وجاء في تاج العروس حول مادة (ثقف): (ثقف ككرم وفرح ثقفًا) بالفتح على غير قياس (ثقافة) مصدر ثقف بالضم (صار حاذقًا حفيفًا فطنًا)... وقال ابن السكيت: رجل

---

(١) مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، محمد عبدالسلام الجفاتري، الدار العربية للكتاب- ليبيا – تونس ١٩٨٤م ص٩١.

(٢) لسان العرب: لأبي الفضل بن منظور، مكتبة ابن تيمية، دار المعارف، ودمشق، مادة (حضر).

ثقف لقف إذا كان ضابطًا يحوية قائمًا به ... [1] .

إن العلاقة بين الحضارة والثقافة هي علاقة تلازم، ولا حرج في تناوب الكلمتين بحيث يقال: إن حضارة أي مجتمع أو ثقافته إنما تتمثل في القيم والمعاني والنظم التي تنطوي عليها حياته [2] .

ومما يؤكد هذا التلازم أن الحضارة إذا كانت هي التطبيق المادي للتراث الثقافي فهي من جهة أخرى وليدة هذا التراث في البيئة التي تزدهر فيها. والحضارة «تطلق الآن اصطلاحًا – على كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانبه ونواحيه، عقلاً وخلقًا، مادة وروحًا، دنيا ودينا، فهي في إطلاقها وعمومها – قصة الإنسان في كل ما أنجزه على اختلاف العصور، وتقلب الأزمات وما صورت به علاقة الكون وما وراءه وهي – في تخصيصها كجماعة من الجماعات أو أمة من الأمم – تراث هذه الأمة والجماعة على وجه الخصوص الذي يميزها عن غيرها من الجماعات والأمم، وهي بهذا المعنى الاصطلاحي نظير المدنية التي هي في أصل الاستعمال، سكنى المدينة، والحضارة بهذا المعنى أعم من الثقافة التي تطلق على الجانب الروحي أو الفكري من الحضارة، بينما تشمل الحضارة الجانبين الروحي والمادي أو الفكري والصناعي وكأنما لوحظ فيها أن النشاط البشري في مختلف جوانبه ومواهبه يكون في أرقى حالاته في الحواضر والمدن » [3] .

لقد نكب العالم الإسلامي في واقعه المعاصر بالتخلف الذي جعله يفقد مكانه في ركب الحضارة ويتروي بعيدًا في الظلام عدة قرون؛ بعد أن كانت الأمة بثقافتها وحضارتها مهيمنة على الدنيا، ومعطية صورة إيجابية للأمة الرائدة الحضارية.

وفي مقابل هذا شهد العصر الحديث فورة حضارية غربية (مادية) «ولا شك أن التقدم العلمي المذهل للغرب كان قويًّا دفاقًا، له من القوة والانتشار والاستيلاء، ما بهر العقول وفتن الألباب ولا غرو، فقد بذّ بذلك كل تقدم علمي عرفه العالم، وسمعت عنه البشرية في التاريخ

---

(١) تاج العروس: من جواهر القاموس، تأليف محمد مرتضى الزبيدي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنـــان، مادة (ثقف).

(٢) لمحات في الثقافات الإسلامية، عمر عودة الخطيب ص٤٤

(٣) الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين مرجع سابق ص٨.

المترامي الأطراف، واستطاع أن يخرج من الأسرار ويكتشف من الاختراعات ما جعل أبصار الناس وعقولهم تتعلق به بل تفتتن، وتسبح به وتهلل لبراعته وإحكامه» [1] .

يقول محمد محمد حسين عن مثالين ممن فتنوا بالحضارة الغربية: (فتن الطهطاوي و لم يكن خير الدين التونسي أقل منه افتتانًا؛ بما شاهده في المجتمع الفرنسي من الأمن والرخاء، وشعور الفرد بكيانه واعتزازه بذاته، حيث قارنه بما خلّفه وراءه من قهر الرجال وامتهان انسانيتهم، وسوقهم إلى ما يراد لهم لا ما يريدون، وكأنهم أنعام تعمل بإرادة غيرها، أو آلات تتحرك بعقول من يحركونها، فانطلق في إعجابه الشديد بالمجتمع الجديد، ينادي بأن الحرية هي أساس السعادة والرخاء في المجتمعات الإنسانية ونقطة الانطلاق في نهضتها) [2] .

وهذه الأمثلة والشواهد تدل على مدى الانبهار بالحضارة الغربية والانسياق وراءها دون تمييز بين ما يصلح ومالا يصلح، ودون تمييز بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، وقد غابت في أتون هذا الانبهار كل قيمة سامية شرعية تعد تاريخًا لهؤلاء الكتاب والمفكرين.

ثانيًا: السبب الاجتماعي:

لم يستثن التخلف الذي لحق بالأمة الإسلامية في عصورها المتأخرة أي جانب من جوانب الحياة، حيث شمل هذا الضعف والخور والتخلف الجانب الاجتماعي للأمة الإسلامية، حيث توقف نمو الحركة الفكرية والعلمية والعلمية المنهجية والاجتماعية، التي أدت بالامة إلى العجز عن مواكبة التغيّرات والتطورات والتحديات الحضارية المتعاظمة المتلاحقة.

لقد فتن ثلة غير قليلة من المفكرين والأدباء العرب بالحضارة الغربية، وبحياتها ومناهجها الاجتماعية، (وكان هؤلاء الأدباء والكتاب قد أسدوا معروفًا كبيرًا، وأحسنوا إلى مجتمعهم وبلادهم ولغتهم لو نقلوا الكتب من اللغات الغربية المؤلفة في أغراض العلوم التجريبية المادية بكل فروعها الكيميائية والطبيعية والميكانيكية النظرية والتطبيقية، التي لا تزال المكتبة العربية فقيرة فيها، كما فعل الأدباء في اليابان، فحولوها إلى بلاد صناعية تضارع أعظم الدول

---

(١) الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية د. توفيق الواعي، مرجع سابق ص٦٨٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٣.

والأقطار الأوروبية في العلوم الطبيعية والصناعية، وكما فعلت دار الترجمة في حيدر آباد، ولكن انصرفت عنايتهم وهوايتهم إلى ترجمة كتب الآداب، وعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ، والروايات والقصص، وترجمة كتب كثير من دعاة الإلحاد والثورة والاضطراب الفكري في المجتمع الغربي، التي ساعدت في إنشاء البلبلة الفكرية والاضطراب الاجتماعي، وضعف شخصية الفكر الغربي والأدب الغربي، وأحدثت اصطراع الأفكار والفكر ومناهج الفكر [١] .

ووجد في مصر كتاب وأدباء دعوا دعوة سافرة إلى تقليد الحضارة الغربية، واتخاذها مثلاً أعلى في الحضارة والاجتماع، وقد كانت مصر – ببقائها تحت الاحتلال الغربي مدة طويلة، وبحكم قربها من أوروبا، وبفقد الدعوات الدينية التجديدية المؤسسة على النقد العلمي – تزداد انصباغًا بالحضارة الغربية في كل يوم، وتتجه إلى الغرب اتجاهًا مستمرًا، حتى كادت تصبح في الطبقة المثقفة الأرستقراطية صورة من الحياة الغربية، واستطاع الدكتور طه حسين في سنة ١٩٣٨م أن يصور بلده تصويرًا عربيًّا، ويقول في كتابه المشهور [٢] : «مستقبل الثقافة في مصر»: «حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قربًا وبعدًا من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات وخطواتهم من الثروة وسعة ذات اليد، ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية» [٣] .

«... وحياتنا المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة، نظام الحكم عندنا أوروبي خالص، نقلناه عن الأوروبيين نقلاً في غير تحرج ولا تردد، وإذا عبنا أنفسنا في شيء من هذه الناحية، فإنما نعيبها بالإبطاء في نقل ما عند الأوروبيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية» [٤] .

---

(١) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، أبو الحسن الندوي، دار القلم – بيروت ، الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، ص١١٢.

(٢) المرجع السابق ص١١٣.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ص٣١.

(٤) المرجع السابق، ص٣٢.

«والتعليم عندنا على أي نحو قد أقمنا صروحه، ووضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي على النحو الأوروبي الخالص، ما في ذلك شك ولا نزاع، نحن نكوّن أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكوينًا أوروبيًّا لا تشوبه شائبة» [1] .

وعلى هذا الأساس يدعو الدكتور طه حسين المصريين إلى اختيار الحضارة الغربية، وأنماطها الاجتماعية، ومشاركة الغربيين في جميع مناهجهم، ومقاييسهم وأذواقهم وأحكامهم:

و«... أن نسير سيرة الأوروبيين ، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب» [2] .

«وأن نشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوّم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها» [3] .

(وهكذا تنقل شجرة الحضارة الغربية والفلسفة الغربية، التي ساهم في نشأتها وسموقها مناخ خاص، وسقي خاص، وغذاء خاص، قد توافرت هذه العوامل كلها في الأراضي الأوروبية... تنقل هذه الشجرة – بعد ما كبرت وترعرعت – إلى الأرض الإسلامية فتغرس فيها وتنصب بقوة، ويهيأ لها الجو، وتحفر لها الأرض حفرًا عميقًا، ويقوم الحريصون على نصبها في البلد الإسلامي بعملية الهدم الواسعة وإزالة الأنقاض الفكرية والاجتماعية – كما يسمونها – من حولها، وتستغرق هذه العملية الهدامة جهودًا وطاقات وأوقات كانت تعود على الأمة وعلى البلاد بنفع كبير، لو وجهت إلى عملية إيجابية بناءه، وإلى إثارة القوى الكامنة في نفوس رجال هذا الشعب الإسلامي عن طريق الإيمان والدعوة الدينية، والإصلاح الخلقي[4] .

لقد كان الوضع الاجتماعي العربي المنهار في عصر سقوط الدولة الإسلامية وانهيارها

(١) المرجع السابق، ص٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤١.

(٣) المرجع السابق، ص٤٤.

(٤) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق ص١٥٣.

من أكبر الأسباب التي جعلت ثلة من المفكرين العقليين العرب يصابون بنوبة هستيرية تجاه الوضع الاجتماعي الغربي ويتبنون رؤيته للكون والإنسان والحياة ضاربين بالقيم والمناهج الإسلامية عرض الحائط، قيمين نحو أوروبا التي بهرتهم بقيمها وأخلاقها.

ثالثًا: السبب السياسي:

كان من آثار ضعف الدولة الإسلامية، وتأخرها في كثير من الميادين، وانكباب الجيوش الصليبية عليها، أن تفككت إلى عدة دول، فكان ذلك سببًا في نقل التركيز من مركز واحد – حيث كانت تجتمع في الخدمات والمنافع والتعليم والإدارة، إلى مراكز أخرى.

وأصبحت كل دولة مهتمة بتطوير وتحديث كيانها، ولكن كان من سوء حظها أنها كانت من صنع دول الاستعمار وتحت رعايته، فما خرج المستعمر إلا بعد أن قطع العالم الإسلامي إلى عدة دول، ووضع على رأس كل دولة زعيمًا مواليًا للمستعمر. فكان الزعيم أو الحزب مهتمًا ببناء دولته حسب ما أملته عليه المرجعية الاستعمارية، وبظهور هذه الدول ظهرت مدن كثيرة، وأصبح لكل دولة عاصمة ومدن مهمة اجتمع الناس فيها، وهذه المدن ذات طابع معيشي متقارب في الثقافة والأخلاق والأحوال، وبخاصة أن التأثير في المدن أسهل من غيرها عن طريق وسائل صنع الرأي العام من صحافة وإعلام.

وبظهور هذه المدن واجتماع الناس فيها ظهرت احتياجات جديدة، ومصالح جديدة، وحياة جديدة، تختلف عن حاجات أهل القرى والأرياف والبادية ومصالحهم التي كانت هي غالب حياة العالم الإسلامي.

وكان من أهم الآثار التي تهمنا من ظهور هذه المدن وقيام العمران هو تعلم الناس، وخروجهم من الجهل والأمية إلى القراءة والكتاب والعلم والثقافة، وما يصاحب ذلك من كثرة العلوم وظهور الاتجاهات، وبروز الأفكار الجديدة وهي سنة معروفة من قراءة التاريخ، وقد عقد ابن خلدون فصلاً من مقدمته فقال [1] : (فصل في أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران) وأوضح فيه (أن الصنائع – ومن بينها العلم – إنما تكثر في الأمصار على نسبة عمرانها في الكثرة والقلة) ويضرب لذلك أمثلة (بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة

---

(١) موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، إعداد/ حسن الأسمري، رسالة ماجستير، مخطوط، ١٠٢/١.

والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم.. ولما تناقص عمرانها وابذعر سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام) [١] .

لقد كان الوضع السياسي في العالم الإسلامي، والذي أعقب الخلافة العثمانية الإسلامية، وذاك التشتت وهيمنة الاستبداد السياسي، وغياب الشورى الشرعية في واقع المسلمين، وغياب مناصحة الحكام ومراقبة تصرفاته، سببًا في التأثير والتأثر في فكر الغرب وحضارته، إذ صادف هذا الوضع السياسي المزري للأمة الإسلامية بزوغ نظريات السيادة في الغرب ونشوء الديمقراطية باعتبارها أداة للحكم، وإحساس الرجل الغربي أنه شريك في الحكم والسياسة، والشعور بكينونته واستقلاله وحريته وكرامته، وقد أدى هذا الوضع في الغرب إلى التأميم نحوه من قبل الأمة الإسلامية، وخاصة مفكريها، والهيام بهذا النظام الذي يقيم العدل والحرية والمساواة، فدعوا إلى اتباع الغرب في منظومته الحضارية كاملة، فانعكس ذلك على جوانب الحياة المختلفة، والتي كان التيار العقلي أحدها.

وقد كان من نتائج هذا التأثير الدعوة إلى هذه الأفكار في الرؤية السياسية:

– لا وجود لنظام حكم إسلامي جاهز، وإنما فقط مجرد أفكار وتوجيهات عامة تحتاج إلى اجتهاد في صياغتها.

– السعي إلى إقامة «دولة المستضعفين» التي تتميز بالتيسير الذاتي، ومدنية السلطة، والحريات الحقيقية.

– رفض فكرة الحاكمية لله، واتهام بقية الإسلاميين القائلين بها بالتصنوية والتملق، واستغلال الوازع الديني.

– تأول الآيات الواردة في شأن «الحكم بما أنزل الله» على أنها تتعلق بالقضاء، ولا تتصل بالحكم السياسي [٢] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون، دار القلم – لبنان – بيروت، ط٦، ١٤٠٦/١٩٨٦م، ص٤٣٤.

(٢) ظاهرة اليسار الإسلامي، محسن الميلي، مرجع سابق، ص٧٢.

الفصل الأول
المنهـج الظواهـري (الشكـــي)
المبحث الأول
منهج الشك عند الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث

المطلب الأول: أصول الاتجاه الظواهري الشكي عند الاتجاه العقلي الغربي:

لقد بزغ فجر الشك عند اليونانيين متمثلاً في فكرة (أكسـينوفان Xenophanes) الشاعر والمفكر اليوناني الذي عاش في قولوفون (٥٧٠ – ٤٧٥ ق. م) ولقد كانت له آراء طريفة عن الطبيعة ووجود الآلهة، وقد هاجم فكرة تشبيه الله بالإنسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكدًا أن الله واحد لا يشبه البشر لا في البدن ولا في الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما يحتويه من فكر، وقال إن اليقين الكامل فوق إدراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفي حقائقها[1].

ومن الفلاسفة اليونانيين كذلك من أطلق عليهم اسم الإيلين. وقد عاش أتباع هذا المذهب في إيليا (وهي مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا) وينطوي مذهبهم على بذور الشك ويتلخص في أن الواقع الحقيقي واحد غير متغير ولذلك فقد اعتبروا عالم المحسوسات عالم وهم وخداع، وقالوا إننا ندرك عن طريق إحساساتنا كثرة من الأشياء غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير، ولما كان ذلك مستحيلاً وفقًا لمبادئ المذهب الإيلي فسيصبح الإدراك الحسي باطاً.

والنار هي أول شيء على التغير في مذهبه. وهكذا وضع (هيرقلطيس) بفلسفته عن التغير والصيرورة بذور مذهب الشك الأولى[2].

---

(١) ديكارت والفلسفة العقلية، د. راوية عبد المنعم عباس ص١٠٧، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.

وقد ظهر في ذلك العصر كذلك: (يرقلطيس ٥٠٠ ق. م) الذي كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه أكثر مما تكون في مادته، وفسر المادة الأولية بالنار التي تتحكم في التحولات التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (وهي مقومات ثلاثة كبرى هي: النار والماء والأرض) [1].

(١) المرجع السابق، ص١٠٨.

المطلب الثاني: وسائل تأثير الاتجاه العقلي الغربي على الاتجاه العقلي العربي:

يعد الاتصال الحضاري والعلمي بين العالم الغربي والعالم العربي في العصر الحديث نقطة تحول كبيرة في القيم والأخلاق والأفكار، حين حصل هذا الالتقاء بين حضارتين:

الأولى: حضارة قوية مؤثرة في كل مجالات الحياة، بينما الأخرى حضارة تشهد سقوطًا حضاريًّا سريعًا، وهذا يؤدي حتمًا إلى تأثير الغالب على المغلوب.

لقد كان لتأثير الاتجاه العقلي الغربي على الاتجاه العقلي العربي وسائل أسهمت في خلق تيار واتجاه داخل العالم العربي يتبع الغرب سلوكًا وقيمًا وفكرًا، ويدعو إلى اتباع الغرب والقطيعة مع التراث العربي الإسلامي جملة وتفصيلاً، وكان أهم هذه الوسائل:

١ – مؤسسات التعليم الغربي:

التعليم أكبر العوامل التي تؤثر في صياغة العقول والتأثير في المناهج والأديان والقيم، يقول الأستاذ الأمريكي دكتور ج. ب. كونانر: (إن عملية التعليم ليست عملية نقاط وبيع وشراء وليست بضاعة تصدر إلى الخارج أو تستورد إلى الداخل، إننا في فترات من التاريخ خسرنا أكثر مما ربحنا باستيراد نظرية التعليم الانجليزية أو الأوروبية إلى بلادنا) [(١)].

وهذا القول من هذا العالم الأمريكي مع تقارب البلدين دينًا ولغة وحضارة فكيف يكون الوضع إذا كان استيراد نظريات التعليم وفتح المؤسسات التعليمية بين أمتين مختلفتين دينًا ولغة وحضارة وتاريخًا؟

ويشير المفكر الغربي (جب) إلى أهمية المؤسسات التعليمية داخل العالم الإسلامي بقوله: (التعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تعمل للاستغراب، والحق أنه العامل الوحيد إن فهمنا من كلمة (التعليم) ما تدل عليه، ولا تستطيع الحكم على مدى الاستغراب في العالم

---

(١) نقلاً عن كتاب: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، المستشار علي جريشة، دار الوفاء للنشر، المنصورة، ط٣، ١٤١١هـ، ص١٠٤.

الإسلامي إلا بقدر دراسة الفكر الغربي والمبادئ والنظم الغربية، إن إدخال طرائق جديدة في الفكر في البلاد الإسلامية كان يتطلب نظامًا جديدًا في التربية من عهد الطفولة في المدارس الابتدائية والثانوية قبل الانتقال إلى الدراسات (العليا...) [1].

ولم يكن الحرص على فتح المؤسسات التعليمية الغربية في الواقع المعاصر همًا للغرب نفسه، بل كان هناك من المفكرين العرب من يدعو إلى هذا ويحث عليه، فهذا عميد الأدب العربي وهو قد تولى منصب وزير التعليم في مصر يومًا من الأيام يقول: (التعليم عندنا على أي نحو قد أقمنا صروحه، وضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي على النحو الأوروبي الخالص، ما في ذلك شك ولا نزاع، نحن نكوّن أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكوينًا أوروبيًّا لا تشوبه شائبة) [2].

لقد أدى فتح التعليم الغربي من خلال مؤسسات داخل العالم الإسلامي إلى نتائج كارثية، حيث تسبب هذا في تقليص التعليم الديني، وعلمنة التعليم حتى يتخرج الطلاب وهم يحملون قيم وثقافة وسلوك الغرب وهم يعيشون في العالم الإسلامي، وكان سبب هذا إضعاف التعليم الديني من خلال تقليص مجالات التوظيف لحاملي الشهادات الشرعية، ومنعهم من تولي المناصب العليا والهامة في البلاد.

إن مؤسسات التعليم الغربي داخل العالم الإسلامي تعد وسيلة فعالة للغاية في تأثير الاتجاه العقلي الغربي، وزرع اتجاه عقلي عربي يستقي أفكاره مباشرة من الغرب عبر هذه المدارس الغربية.

٢ – التنصير والاستشراق:

تعتبر حركة (التنصير) مصاحبة لعملية (الاستشراق) وإن كانت قد تأخرت عن نشأة الاستشراق فإنها صاحبته وأثرت فيه وتعاونت معه.

---

(١) تقرير لورد كرومر لسنة ١٩٠٦م، الفقرة ٣ ص٥، انظر: الاتجاهات الوطنية، د. محمد محمد حسين، ج١، ص٢٧٥، مؤسسة الرسالة، ط٧، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، د. طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص٣٨.

لقد كانت نشأة حركة الاستشراق قبل الحروب الصليبية بحثًا في أحوال الغزاة الذين وصلوا إلى أوروبا ومن قبلها إلى الأندلس، ثم صحبت الحروب الصليبية خدمة لها وتبصيرًا وتوجيهًا[١].

وهنا يلتقي التنصير مع الاستشراق، حيث كان ميلاده مع فشل الحروب الصليبية تنفيذًا لوصية قائد الحملة الثامنة (لويس التاسع) الذي نبه إلى قوة العقيدة الإسلامية ووقوفها في وجه أي زحف حربي مثيرة روح الجهاد في سبيل الله[٢].

لقد عمل الصليبيون جاهدين في محاولة اختراق العالم الإسلامي، والسعي في تنصير المسلمين، أو إخراجه من الإسلام أو جعله مذبذبًا، ولكنها محاولات باءت بالفشل مما عمق من مهمة المستشرقين داخل العالم الإسلامي حيث سعى كثير منهم إلى دراسة القرآن وعلومه والسنة وعلومها والتاريخ بغية خلخلة الإسلام من داخله والسعي في إيجاد التناقضات الداخلية التي تزهد في الإسلام، والعمل على إيجاد أتباع لهم داخل العالم الإسلامي.

لقد كان من أهداف الاستشراق والمستشرقين المعلنة إضعاف التدين من خلال إضعاف الرابطة التي تجمع بين المسلمين، ومن خلال التشكيك بماضي الأمة وتراثها وحضارتها من خلال طرح مفاهيم جديدة على الرأي العام عبر أجهزة الإعلام مثل طرح الفكر القومي حتى يقل الانتماء الإسلامي، فعملوا على إحياء الفرعونية في مصر، والفينيقية والأشورية في بلاد العراق والشام، والكردية والفارسية والتركية كل في موطنه[٣].

٣ – الترجمة والنشر:

لم يرتبط الاتجاه العقلي العربي بشيء مثل ارتباطه بالترجمة، فقد لعبت الترجمة دورًا كبيرًا في نقل الفلسفات والتوجهات الفكرية الغربية إلى العالم الإسلامي.

---

(١) انظر: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، المستشار علي جريشة، ص٢٤، مرجع سابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٤.

(٣) للاستزادة انظر الاستشراق والتبشير، أ. د. محمد السيد الجليند، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٩ وما بعدها.

لقد كانت الترجمة والنشر (من أهم العوامل – إن لم تكن أهمها – في التأثير في منهج أهل الكلام في العقيدة، وذلك لما أثارته وأفرزته ونشرته من مصطلحات، والمباحث الفلسفية والمنطقية..) [١].

وفي القرن التاسع عشر كان للترجمة دور بارز في بلاد الشام على أيدي النصارى الذين كانوا يدرسون في الإرساليات الموجودة هناك[٢].

ثم قويت بعد أن أعاد لها رفاعة الطهطاوي إمام البعثة المشهورة إلى فرنسا، وقد كان منذ نزوله مهتمًا بأمر الترجمة بالدرجة الأولى[٣]. ولقد فاق البعثة في ذلك مما جعل الفرنسي جومار المشرف على البعثة المصرية في فرنسا يقول فيه: (... وممن امتازوا من بين هؤلاء الشباب الشيخ رفاعة، الذي أرسل ليحرز فن الترجمة.. حتى إذا رجع إلى بلاده أطلع بترجماته الجمهور المصري على تآليفنا العلمية، وأدى من ثمرات آدابنا وعلومنا..) [٤].

قضى الطهطاوي معظم عمره للترجمة، وما ترجمه في الفلسفة قبل[٥]، ولكنه بفتحه مدرسة للترجمة وإخراج جيل من المترجمين فتح الباب من جديد دون ضوابط أو مراعاة للضرورات والأولويات.

إن الترجمة أسهمت بدور كبير في تكوين عصر جديد، وأحدثت تبديلاً في عقول كثير من المسلمين، ومهدت لكثير من الأفكار في الثقافة والسياسة والاقتصاد والحياة والاجتماعية، ويعد قطاع الفلسفة من أهم القطاعات التي اعتمدت على الفلسفة لأن أغلبها هو من المنقول.

٤ – وسائل التقنية الحديثة:

---

(١) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، سليمان الغصن ٤٨/١، دار العاصمة، ط١، الرياض، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

(٢) انظر: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، علي المحافظة، ص٣١، الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٨٧م.

(٣) انظر: رفاعة الطهطاوي – رائد التنوير، تأليف محمد عمارة، ص٥٣، دار الشروق، ط٢، القاهرة، بيروت، بدون تاريخ.

(٤) المرجع السابق، ص٥٦.

(٥) انظر: لما ترجمه في كتاب عمارة السابق، ص١٢٨.

إن التطور الكبير في عالم المواصلات والاتصالات سهل للناس في هذا العصر الانتقال من مكان لآخر والذي كان في الماضي يعد مغامرة كبيرة، ولكنه الآن أصبح رحلة ممتعة، وهذه الوسائل التقنية الحديثة جعلت ما يحدث في الغرب يصل صداه إلى الشرق بعد لحظات.

إن هذه النقلة النوعية ساهمت في نقل الأفكار والثقافات عبر الحدود دون أن يقف أمامها أي شيء، وليست كل استخدامات الوسائل الحديثة ضارة بل فيها نفع كبير، ولكن في طياها كذلك أضرارًا كثيرة، ولعل من أبرزها ما يصدر للعالم الإسلامي من أفكار ومناهج تؤثر على مناهجهم ودينهم وقيمهم.

لقد سهلت وسائل التقنية الحديثة المتعلقة بالطباعة والنشر كثرة انتشار الكتاب وسهولة الحصول عليه بأحسن صورة مما أسهم في الاطلاع على ثقافات الغرب ومناهجه، وقد أدى ذلك إلى تأثير الاتجاه العقلي الغربي على الاتجاه العقلي العربي، وبث مناهجه المتعلقة بقراءة النص الشرعي.

٥ – الاستعمار:

لقد كان الاستعمار الذي شن على العالم الإسلامي من أقوى الوسائل التي أثرت في نشوء التيار العقلي العربي الذي يعد صدى للاتجاه العقلي الغربي، حيث إن اجتياح العالم الإسلامي بقوة الحديد والنار أدى إلى فرض أنماط الأفكار والسلوك والقيم بالقصر، حيث فكك العالم الإسلامي إلى دويلات صغيرة، وقد أثر المستعمر بحضارته ومدنيته وقوته ليحكم بها المسلمون، وكان هذا سبب رئيسي في خلق جيل من المفكرين الذين يتبنون فكر الغرب ومناهجه وعلومه.

نعم.. لقد أسهم الاستعمار في عمارة العالم الإسلامي ونقل المدنية إليه، وهذا سبب كذلك في انتشار الأفكار والعلوم الصالحة وغير الصالحة، وقد عقد ابن خلدون رحمه الله فصلاً في مقدمته فقال: (فصل في العلوم تكثر حيث يكثر العمران) [1].

---

(١) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: د. علي وافي، دار النهضة، مصـــر، ط٣، القاهرة، (١٠٢٥/٣).

وقد ظهر في النصف الأخير من القرن الخامس السفسطائيون الذين نادوا بنسبية المعرفة، كما شككوا في العقائد والأفكار والعرف السائد وادعوا نسبية القوانين والأخلاق والعدالة والدين في المجتمع ومن أشهر السوفسطائيين:

بورتاغوراس[1]: ولد في أبديرا نحو ٥٠٠ ق. م.

ومن أقواله المأثورة: [الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، مقياس ما يوجد منها ومالا يوجد]. وتعنى هذه العبارة في مذهبه انتقاء الموضوعية من الأشياء ومذهبه في الشك مبني على خداع الحواس.

جورجياس: فقد كان منطوق مذهبه يعني «أنه لا يوجد شيء على الإطلاق وإذا وجد فلا يمكن معرفته»

ثم ظهر بعد ذلك:

سقراط: Socrates (٤٧٠ – ٣٩٩ ق. م).

وهو صاحب الفلسفة الأخلاقية فقد كان غير راضٍ عن العقائد والنظم السياسية في أثينا[2]. وقد وجه بحثه واهتمامه إلى البحث عن الحقيقة في ضمير الإنسان، وكان جوهر فلسفته: (اعرف نفسك بنفسك) والذي حوَّل النظر إلى المعرفة، وحتى المعرفة جعلها فضيلة والرذيلة جهلاً[3]، ومع ذلك كان منهجه منطويًا على بذور الشك فهو القائل: (أنا لا أعرف شيئًا وهذا هو كل ما أعرف) [4].

---

(١) بروتاغوراس: سفسطائي يوناني (نحو ٤٨٥ – ٤١١ ق. م) كان صاحب مذهب حسي ونسبي عارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء ووجهات النظر. صاحب القول المشهور (الإنسان مقياس الأشياء طرًا) وهو القول الذي نقده أفلاطون، كان متشائمًا لكنه لم يذهب في تشاؤمه إلى حد عدمية غورغياس، وكان سباقًا إلى القول بالظواهرية بتوكيده أن (الحقيقة هي الظاهرة للوعي).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص١٧٠.

(٢) مع الفيلسوف ص٥٩ محمد ثابت الفندي – دار النهضة العربية – بيروت، ط١ (ديكارت والفلسفة العقلية ص١١٠).

(٣) طريق الفيلسوف ص١٤٠ محمد ثابت الفندي – ترجمة أحمد حمدي محمود – مطابع سجل العرب – القاهرة.

(٤) ديكارت والفلسفة العقلية ص١١٠ د. راوية عبد المنعم عباس – دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت، ١٩٩٦م.

أفلاطون Piaton

جاء أفلاطون فواصل منهج أستاذه سقراط معتبرًا التعقل معيار الحقيقة الصادق الأمين خلافًا للمعرفة الحسية الخادعة(١). والعقل المطلق عند أفلاطـــون هو الكمال المطلـــق الذي لا يحده زمان ولا مكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة في حين أن المظاهر المادية مصدر بطلان وخداع لأنها عرضة للتغير. ويمضي أفلاطون في شرح مذهبه فيذهب إلى أن العقل البشري عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة، بينما في هبوطه يدرك المحسوسات عن طـــريق التجربة والمشاهدة الحسية. ومن أمثلة التجارب والحقائق التي لا تدرك إلا بتجربة حسية: «حقائق الرياضة العليا» وقد ذهب أفلاطون في تصوره للعالم إلى أنه يتحرك حركة دائرية، وانسحبت هذه اللانهاية على تصور الله فأصبح إلهًا لا متناهيًا، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل الاستدارة أسمى من اللامتناهي(٢).

وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حذا حذو سقراط في البحث عن اليقين، بل زاد عليه بالارتفاع إلى عالم المثال والحقيقة، إلا أن شكه في عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند أتباع الأكاديمية الجديدة الذين صوروا مذهب «أفلاطون» بصورة لا إرادية عبرت عنها عباراتهم التي تقول: «ليس في الإمكان الوصول إلى اليقين الكامل، ومن ثمّ فإن الأحكام احتمالية وليست مطلقة »(٣).

مذاهب أخرى:

بعد وفاة أرسطو ظهر عدد من المذاهب الصغيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلي ورفضه وبين اتباع الفلسفة المادية (اللذة) ورفضها كما حدثت حالة من البلبلة الفكرية والفوضى المذهبية. فاختلطت آراء «أرسطو» بآراء أفلاطون لدى بعض المفكرين، وساد مناخ من عدم الفهم لآرائهما عند البعض الآخر فصاحب ذلك موجة شك واضمحلال فكري، وتسيب أخلاقي، فتعارضت الأفكار وضعف مركز العقل وملأت الحيرة النفوس.

---

(١) انظر: ول ديورانت – قصة الفلسفة، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، ص٢، ص٤٢.

(٢) Wall. Jeav: Philo sopher's way p474.

(٣) ديكارت والفلسفة العقلية ص١١٢ د. راوية عبد المنعم عباس، مرجع سابق.

ولما كانت سائر هذه التيارات المضطربة تمر على المعرفة عند الإنسان، فقد تحتم عليه أن يشك فيها وألا يأمن إلى أحكامها وكان «سكتوس امبريقوس» وبيرون اللذان عاشا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي خير ممثلين لهذه المرحلة.

١ - «بيرون» الشاك Pyrroh:

يقول: [كل قياس مصادرة على المطلوب. لأن المقدمة الكبرى لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة صادقة مقدمًا، وليس من حقك أن تزعم ذلك] [(١)].

وقد عرف هذا الرجل باسم صاح اللاأدرية؛ لأنه أنكر العلم واليقين وكان من بين من رافقوا الإسكندر في حملته على الشرق.

ويرى «بيرون» - كما نقل عنه أتباعه — أن الشك لا يتناول الظواهر لكنه يتناول الأشياء في ذاهَا غير أنه يتوقف عن الحكم النهائي على الأشياء. فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء في حلاوهَا أو مرارهَا أو في درجة حرارهَا أو درجة صلابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها.

مما سبق يتضح أن الشك عند بيرون كان خلقيًّا (أي ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس على المعرفة ذاهَا فهو ليس شكًا منطقيًّا، ودليل ذلك أنه لم يذكر عند اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعي[(٢)].

وعندما توقف الشك البيروني، بدأ يظهر نوع جديد من الشك عند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلاً في «أرقاسيلاس» و«كارنيادس» اللذين تشككا في المعرفة وناديا باستحالة المعارف اليقينية وأنه لا يمكن اكتسابها عن أي طريق ورفضا شهادة العقل والحس، كما أنكرا وجود أي مقياس للحقيقة. ومما يذكر عنهما قولهما بالأحكام الاحتمالية أي: أن أي حكم أو قضية يمكن أن يصبح أكثر احتمالاً من حكم آخر أو أخرى إذ إن معنى الصواب يظل غامضًا مبهمًا وعندئذ تصبح الأحكام تحصيل حاصل، ولا جدوى منها ولا فائدة من ورائها. وظلت جذور الشك تمتد تاريخًا من اليونان الأوائل وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص في مذاهب «مونتي» و«شارون» في

---

(١) مناهج الفلسفة — الكتاب الأول — ص٣٥ وِل ديورانت ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوان.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية — السلسلة السلفية، ص٢٣٤ يوسف كرم — دار المعارف، ١٩٤٩هـ.

القرن السادس عشر حتى وصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت في مذهب «دافيد هيوم» وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز في مذهبي رينان وأتاتول فرانس.

مما سبق نجد أن الشك عند بيرون شك خلقي – وأن الاحتمال ومذهب الاحتمال ظهر عند أتباع الأكاديمية الجديدة – ونشير إلى أنه ظهر نوع آخر من الشك هو «الشك الجدلي» عند أناسيداموس، وأغريبا.

وقد تابع الأول «بيرون» وقام بالتمييز بين المتشككين والأكاديميين الذين يرون أنه لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل والحكمة والحماقة، والخير والشر، في حين أن المتشككين لا يرون إيجابًا ولا سلبًا. وقد اشتهر أناسيداموس بحججه العشر التي أورد فيها تبريرات تعليق الحكم على المحسوسات وحججه الثلاث ضد العلم.

وقد ظهر نوع جديد من الشك هو الشك التجريبي عند:

(٢) سكستوس أمبريقوس:

هو فيلسوف يوناني من أتباع «أناسيداموس» اتخذ في مذهبه الشكي موقفًا هادمًا سلبيًّا، أو آخر إيجابيًّا ممثلاً في تنظيم التجربة نفسها، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق الأشياء.

ومن مؤلفاته المهمة «موسوعة المذهب الشكي» وهي تلخص الحجج التي استخدمها المتشككون القدماء.

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة آية حقائق كلية ملزمة علمية، ولاهوتية، وأخلاقية وغيرها، فقد دعا الفلاسفة بالتوقف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين للعقل، وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يدل على فلسفة تجريبية في الحياة خالية من كل فلسفة، وهي ترجع إلى أمور ثلاثة هي اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند الجوع ويشرب عند العطش[1] ومعنى أن الشاك تجريبي هو أنه يدرك الظواهر وترابطها، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق الصدفة إلى توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٣٩ يوسف كرم – ط ع دار المعارف، ١٩٤٩هـ.

دونما النظر إلى الحقيقة أو التبرير المنطقي العقلي، فهو على سبيل المثال يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقه اللغة.

مذهب الشك في عصر النهضة، ومطالع العصر الحديث:

يعد عصر النهضة الأوربية بما ساد فيه من ثورة فكرية، ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة، منبع تغيير جذري في سائر مجالات الحياة: من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية... إلخ.

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث، ضروبًا من ألوان النشاط والتجديد والتغيير، وكان من الضروري على مفكري هذه المرحلة ألا يلتمسوا في بعض المعارف والنظريات السالفة أملاً كبيرًا، أو فائدة ترجى، وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة في ذلك الحين ، هو ما ساد العصر من تقدم في مجال الفكر السياسي، وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحي (الدخول في حظيرة الدين) وما ساد العصر كذلك من تقدم في مختلف العلوم من رياضيات وهندسة وفلك وكيمياء وغير ذلك... وكذلك من تقدم في مختلف العلوم من رياضيات وهندسة وفلك وكيمياء وغير ذلك... وكذلك حركة الكشوف الجغرافية ومحاولات العلماء اكتشاف أراض جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة. كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق[(١)].

لقد زاد اهتمام المفكرين في عصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لابد من التعرض لإعادة دراسة مذهب الشك عند البيرونيين.

وقد رأى (سكستوس) [(٢)] أن مذهب الشك، يعلو أن يكون مجرد مذهب نظري لكنه

---

(١) ديكارت والفلسفة العقلية ص١١٨، د. راوية عبد المنعم عباس – مرجع سابق.

(٢) سكستوس أمبيريقوس: فيلسوف وعالم يوناني ولد في ميتيلينا عام ١٥٠م ومات في أثينا أو الاسكندرية عام ٢١٠م لُقب أمبيريقوس (المجرِّب) وصلنا منه مصنفات فقط وهما [التعاليم البيرونية] و[الرد على الرياضيين أو الرد على تعليم العلوم] وهذا المؤلف بمثابة منجم حقيقي للانتقادات والتحليلات، والمقارنات، وله فائدة تاريخية عظيمة لأنها تتصدى لمختلف الفلسفات القديمة بالنقد والتهجم.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٣٦٧.

طريقة للحياة وقدرة عملية للعقل. كما يرى أن للشك مبررين: أحدهما نفسي، والآخر منطقي، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تظل في حالة عدم رضا بصفة دائمة، وأنها تعيش على أمل لا يشبع في الرضا العقلي، أما الثاني فيريد به عجز الإنسان عن الوصول إلى جوهر الأشياء في حقيقتها، وأن كل ما يستطيع إدراكه منها هو مظاهرها الخارجية التي يدركها بحواسه، ولهذا تصبح التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها على الموجودات الحقيقة وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للإنسان من الأشياء التي لا تدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف «سكستوس» من المعرفة الإلهية إنما يتأكد عن طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسي أو ظاهري، لذلك لا يمكن لأي شخص أن يصدر عنه حكم نهائي.

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك، وانتشارها في القرن السادس عشر، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة إحيائها وخاصةً دراسة مذاهب المتشككين.

ومما لاشك فيه أن هذه العودة لم تأت بثمار طيبة على الفكر الإنساني في ذلك الوقت، لأنها قد أدت إلى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الإنسان، و لم يستثن من ذلك الدين، الذي ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسماها، وهي حقيقة (الوجود الإلهي).

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفة الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة، تنطوي على شكوك وأخطاء جسيمة، أدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعاقبتهم بالإعدام أو النفي والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتصفية أمثال: جيوردانوير ونو الذي أحرقته سلطات روما، وتوماس كامبانيلا الذي سجن في إيطاليا ثم نفي إلى فرنسا ومات بها[1].

والحق أن مذاهبهم التي دعت إلى زيادة القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التي مهدت طريق الإلحاد، وأنكرت الصلة بين الخالق والمخلوق، قد أدت إلى تجميد

(١) ديكارات ص١٨، نجيب بلدي — دار المعارف المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.

العلم، ووقف سير التقدم العلمي، والارتداد الفكري إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة.

ومن أبرز الشخصيات البارزة التي دعت إلى الشك في القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم في الدعوة لمذهبه إبان ظهور مذهب ديكارت ذلك هو:

(ميشيل دي مونتني) [(١)]:

انطلق مذهب الشك إبان القرن السادس عشر في مسارين متعارضين: أحدهما يتخذ من الشك مذهبًا له، وتبريرًا للخروج على الدين – والآخر: يتخذ منه طريقًا للخلاص من القلق، والوصول إلى اليقين. وقد مثل المسار الثاني ميشيل ديمونتني وهو أحد أشراف فرنسا، نأى عن الحياة العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية وانكب على القراءة والتأليف، من مؤلفاته المأثورة (محاولات) ESSAIS.

وكانت ترجمته لكتاب اللاهوت الطبيعي ومحاولته تبرير العقيدة بقوة العقل، سببًا في إثارة الملحدين ضده.

فذهب إلى أن العلم الإنساني ناقص لم يتوفر له اليقين الكامل، وكيف نطمئن إلى شهادة الحواس وهي تخدعنا وتصور لنا ما نراه في النوم كأنه حقيقة تتمثل أمامنا في الواقع؟ ونحن نلاحظ من هذا الموقف إرهاصات الشك في الحواس وفي المادة التي تبلورت بشكل متكامل من خلال فلسفة ديكارت – ثم من يضمن لنا صحة أفكارنا حين نعتقد في صوابها؟ إذ (لو كان للعقل ما يزعم له من حكم صائب لما اختلفت العقول) [(٢)].

والحق أن موقف (مونتيني) كان يتميز بتجديد حجج المتشككين بأسلوب حي مؤثر،

---

(١) مونتاني، ميشيل ايكويم دي: ولد في قصر دي مونتايني في البيريغور في ٢٨ شباط ١٥٣٣م، ومات في بوردو في ١٣ أيلول ١٥٩٢م، كان جده مصدرًا غنيًا للخمور وللأسماك المملحة ففاز بلقب دي مونتايني النبيل شارك أبوه في حروب إيطاليا، في سن السادسة أدخل معهد غويين المشهور عهدئذ بأستذته حيث ألم بشيء من اليونانية. ثم تبع دروس الفلسفة في كلية الفنون، في عام ١٥٧٢م اندلعت الحرب الأهلية على إثر مذبحة سان – برتليمي – واضطر مونتاني إلى الالتحاق بالدوق قائد الجيش الكاثوليكي وفي نفس العام (بدأ بكتابة المقالات) ثم الجزء الثاني منها ثم الثالث.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٦٥٠.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٢٩، مرجع سابق.

ولا سيما في موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة والعادات على الإنسان، وبإرجاء دور العقل، وقد برر مسلكه ذلك بنسبية الأخلاق والعادات والأحكام، لاختلاف ظروف الزمان والمكان – وتصوره للضمير الإنساني يرده لظروف البيئة الفكرية وعادات الشعوب وإنكار صدوره عن الطبيعة الإنسانية بشكل عام، ولذلك فقد انطوى مذهبه على دعوة لتشبيه المعايير والقيم، بل وتشبيه الضمير والأفعال الخلقية التي يفترض أنها عامة ومطلقة لا تتغير باختلاف الزمان والمكان.

وهذا الاتجاه الذي سار فيه (مونتيني) كان من دوافع إعادة بذور الشك القديم الذي اصطنعه في هذه المرحلة مجددًا أو مسايرًا لروح العصر.

يقول (كولينـــز) عن مونتيني: لقد أحدث ثورة فكرية في مذهب الشك ظلت مزدهرة في فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان، كما أمد المتشككين اللاحقين عليه بنبع فكري فياض[1].

لقد كان هدف (مونتيني) من فلسفته تعريف الإنسان بجهله بطبيعته، ومصيره، ووجود الله أيضًا فالإنسان أو – الإنسان الطبيعي – لا يمتلك غير الأوهام والصلف الذي يخفي بهما جهله، وضعفه وقصوره – وهذا الموقف يعد تنبؤًا بالفكر الوجودي، الذي سوف يظهر فيما بعد من خلال مذهب (بليزبسكال) كما أن مشكلة الحواس التي تعوق الوصول إلى يقين المعرفة ووضوحها، في مذهبه إنما هي محاولات أولى تمهد لفلسفة الشك عند (ديكارت) فلقد كشف ديكارت بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج عن الشك، والذي جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة. فاليقين الديكارتي نوع من التسليم بالبنية؛ ذلك لأن العقل الديكارتي يقبل الوجود مجردًا عن المادة، بما يتعلق بها من بطلان وزيف – فالموضوعية عند ديكارت – هي موضوعية الفكر الصوري المجرد – أي الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود في الذهن عن شيء ما أو ماهية الشيء نفسه أو جوهره الذي لا يتبدل ولا يتغير. ويظهر موقف الشك بوضوح عند (بيير شارون) (Pierre Charon) الذي كان يعمل قسًا وواعظًا، ويختلف (شارون) عن (مونتاني) في أنه كان تابعًا لمذهب الشك الأكاديمي

---

(١) ديكارت والفلسفة العقلية، ص١١٨، مرجع سابق.

الذي ينكر بصفة قاطعة وصول الإنسان لآية معرفة يقينية مع إمكان توصله إلى شيء من الاحتمال في حين أن شك مونتاني كان يتميز بتعليق الحكم.

وجدير بالذكر أن (شارون) قد وضع تصورًا لنظرية أخلاقية رواقية، وكانت لآرائه آثار بعيدة عن الفلاسفة المتشككين اللاحقين له في خلال القرن السابع عشر[1].

والحق أن الخلاف بين (مونتني) و(شارون) ليس كبيرًا فقد أنكر الثاني معرفة الإنسان للحقيقة باعتبارها شيئًا يسمو فوق مستوى إدراكه، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم. والحواس مصدر غش وتضليل، ولا تعطي ثمة حقيقة ثابتة، لأنها ذاتية كما يزعم، وعلى الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذي انسحب على مذهبه إلا أنه يدعو إلى التسليم بالإيمان المسيحي الذي يستلهم منه حقيقة الوجود الإلهي والمصير الإنساني[2].

مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر:

بدأ ديكارت تفلسفه بالشك في وجود العالم الخارجي على أسس مختلفة منها إمكان خداع الحواس والخلط بين الحلم واليقظة... إلخ. وفي هذا الشك عبر ديكارت عن عدم اكتفائه بإدراك العالم بوصفه وسيلة للتأكد من وجوده، ويسعى إلى البحث عن وسيلة أخرى من وسائل الإثبات.

ومن المعروف أن ديكارت قد استعاد ثقته في وجود العالم الخارجي بعد أن تأكد من وجود الله، ومن أن الله لا يخدع[3].

يقول ديكارت إن هدف الفلسفة الرئيس هو التوصل إلى الحقيقة التي لا تتجزأ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة، على الرغم من أنه (ليس هناك شيء أقدم من الحقيقة)[4] كما يقول ديكارت.

---

(١) انظر: ديكارت والفلسفة العقلية، ص١٢٦، د. راوية عبد المنعم عباس – دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت، ١٩٩٦م.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣) نظرية المعرفة ص١٣٩ د. فؤاد زكريا – دار مصر للطباعة – ٣ ش كامل صدقي – الفجالة – القاهرة، ١٩٩١م.

(٤) التأملات الديكارت الترجمة العربية ص٣٨ – مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٦م.

إن النموذج الأمثل للمعرفة اليقينية عند ديكارت هو المعرفة الرياضية فهو يعتبر أن العلم لا يكون يقينيًا إلا إذا اتخذ صورة المعرفة الرياضية واكتسب عن طريق منهجها.

وقد بسط لنا ديكارت طريق الوصول إلى مثل هذه المعرفة اليقينية حين أكد مبادئ ثلاثة إذا ما رعاها كل منا اكتسبت معرفته هذه الدقة واليقين وهذه المبادئ هي:

١ – أن لا نشغل أذهاننا إلا بمعان واضحة متميزة أي بمعان مضمونها بديهي كل البداهة.

٢ – أن ننتقل دومًا من المعاني إلى الأشياء أي: أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكًا بديهيًّا في معاني تلك الأشياء.

٣ – أن نرتب جميع أفكارنا في نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقًا بجميع المعاني التي يستند إليها وسابقًا على جميع المعاني التي تستند إليه ونحن لا نستطيع التمييز بين هذه وتلك إلا باصطناع الشك وتفريغ الذهن من كل معارفه، ثم اتباع القواعد الثابتة المحددة التي يمكننا أن ننتقل بموجبها من الشك إلى اليقين[1].

وعلى هذا النحو جاء منهج «ديكارت» مغايرًا لما سبقه من أفكار، وانبثق الشك عنده كوسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة الأفكار والنظريات السابقة، وتطهيره من مجرد الاحتمالات فاستبعد شهادة الحواس؛ لأنها خادعة بطبيعتها، وشهادة العقل، لأن بعض العقول قد تخطئ في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترض بجانب ذلك وجود شيطان ماكر مخادع، يعبث بعقله، ويريه الحق باطلاً، والباطل حقًا، يجعله يخطئ مع ما ينطوي عليه عقله من يقين – على ما يفسر ذلك في التأمل الأول من تأملاته. لكن (ديكارت) قد استطاع أن يحمي نفسه من الشيطان المضلل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في «المبادئ»: (لقد كنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً وحيث إننا قد أصبنا أحيانًا، وأخطأنا أحيانًا أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروضة لحواسنا، عندما كنا

---

(١) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة ص١٣٨، ١٣٩، د. مصطفى النشار، دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة، ط١.

لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا، فإن هناك أحكامًا كثيرة تسرعنا في إصدارها على الأشياء، ربما تحول دون بلوغنا الحق، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى إنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوي على أقل قسط من الريبة موضع الشك)[١].

ومن خلال هذا النص يمكن إلقاء الضوء على نوع الشك الذي انتهجه (ديكارت) أنه الشك المؤقت، وليس الشك الدائم أو المطلق، وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل إصلاح ما فسد منه أو إعادة النظر فيه، وبين شك ينتهج الشك في ذاته، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق، كما كان يحدث في المرحلة السابقة على ديكارت وفي بدايات عصره — كالشك الذي أذاعه (مونتبيني)، وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر نتيجة إحياء تراث اليونان، وتغيير خريطة العالم[٢].

إن مرحلة الشك السابقة في فكر (ديكارت) قد جمدت العلم، وأضعفت من شأنه، في حين أن منهج الشك الديكارتي كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه، من حيث إنه شك إرادي يصطنعه إن لم يكن — يفرضه الإنسان على نفسه فرضًا — وهو مؤقت في الوقت ذاته لأنه يظل مستمرًا حتى يتيقن الإنسان من أن أفكاره قد بلغت حدًا فائقًا من الدقة واليقين وأنه لا يلابسها أدنى شك.

مما سبق يتبين لنا أن ديكارت قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك، ذلك المنهج المؤقت الذي كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة، في جميع المعارف والعلوم الإنسانية، التي أصبحت في نظر (ديكارت) موضع شك ومحل شبهة.

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتي، ومنهج الشك عند الإمام الغزالي الذي قال عنه في (المنقذ من الضلال): لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله)[٣].

---

(١) ديكارت والفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٣) المنقذ من الضلال ص٦٧، الإمام الغزالي، تحقيق كامل صليبا وكامل عياد — مكتب النشر العربي — دمشق، ١٩٣٤م.

وبالرغم من هذا التشابه الظاهري في استخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذي انتهجه الأول يختلف عنه عند الثاني، الذي نتج عن أزمة نفسية انبثقت عنها حالة إشراق صوفي، بينما كانت الحقيقة المعقولة هي نتيجة الشك الديكارتي.

ويرى ديكارت أن منهج الشك لا يتناول النفس، ولا يجدي، في إثباتها فتيلاً من حيث أنها ترتفع عليه، لأنه في حالة شكه فإنه يكون في حالة تفكير، بل يكون على يقين كامل من هذا الفعل الأخير أي التفكير، الذي يمارسه ذاتيًّا أي طبيعيًّا وتلقائيًّا.

وبهذه الكيفية استطاع ديكارت أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو كونه يفكر فانطلق من هذا التفكير إلى إثبات ذاته المفكرة.

المطلب الثاني
أنواع الشك عند الاتجاه العقلي الغربي

تعريف الشك:

الشك: في الفرنسية Doute

وفي الإنكليزية Doulet

وهو مشتق من اللفظ اللاتيني شك Dulitore

والشك: في اللغة العربية: ضد اليقين.

قال الجرجاني مبينًا معناه اصطلاحًا:

(الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك)[1].

وقيل: الشك: حالة نفسية يتردد معها العقل بين الإثبات والنفي، ويتوقف عن الحكم أو التردد بين النقيضين لأن العقل لا يرجح أحدهما على الآخر، وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين أو لعدم وجود أمارات فيها. ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل.

أنواع الشك عند الاتجاه العقلي الغربي:

١ – الشك المطلق: (أو الحقيقي).

و(هو التوقف عن إصدار حكم ما، استنادًا إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين، وهو ما يسمى بالشك الإستمولوجي فصاحبه متردد عاجز عن إدراك حقيقة ما، غير مطمئن إلى وجود أداة تمكنه من اكتساب علم صحيح) [2].

وقد كانت بدايته في القرن الخامس قبل الميلاد حيث سيطرت على الفكر اليوناني

---

(١) المعجم الفلسفي – التعريفات، ص١٢٨، جميل صليبا – طبعة ١٩٧٨م، دار الكتاب اللبناني.

(٢) أسس الفلسفة ص١٩٩، ١٢٢، د. توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٧.

موجة من الحيرة والارتياب، وبلبلة الفكر والجدل وتضارب الآراء في قضايا الفلسفة وانتهت بهم إلى إنكار جميع الركائز الفكرية للإنسان، وإنكار المحسوسات والبديهيات، وقد صور أحد فلاسفة ذلك العهد وهو الفيلسوف اليوناني (جورجياس ت٣٨٠ ق. م) حالة الشك في الوجود حين قال في مقدمة كتاب وضعه لدعم مذهب الشك: (لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أنه أدركه فلن يستطيع تبليغه لغيره)[١].

ولكن أول مذهب فلسفي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الإنسانية: مذهب (بيرون، ت: ٢٧٥ ق. م) الذي يقول: - (يجب أن لا نثق في الحس، ولا في العقل، وأن نبقى من غير رأي، ويجب أن ننفي ونثبت معًا، أو لا ننفي ولا نثبت)[٢].

ثم جاء السوفسطائيون، فردوا المعرفة إلى الحس وحده، حيث انتهوا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت، ومن ثم: امتنع إصدار الأحكام، وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة[٣].

ونحت الأكاديمية الجديدة[٤]، منحى السوفسطائية، فأنكرت وجود مقياس ثابت للحقائق حينما أساءت الظن بالعقل والحس، ورأت استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ولكنها لم توغل في الشك إيغال السوفسطائية، بل قالت بمبدأ الترجيح والاحتمال، الذي يقوم على النظر فيما يقال في الموضوع تأييدًا أو اعتراضًا، ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوزه إلى اليقين[٥].

ومن خلال هذا العرض التاريخي يخلص الباحث إلى أن الشك المطلق تدرج من تعليق الحكم

---

(١) فلسفتنا ص١٠٩ – محمد باقر الصدر، طبعة دار التعارف للمطبوعات، مرجع سابق.

(٢) مع الفيلسوف، ص١٤٤، محمد ثابت الفندي، دار النهضة العربية – بيروت، ط١.

(٣) انظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص٦١، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي – مكتبة المؤيد – الرياض، ١٤١٢هـ.

(٤) الأكاديمية الجديدة: مدرسة فلسفية غربية تتبنى فكرة الاحتمال وتحكم باستحالة اليقين. من رجالها آرنربلاس وكارنياد. وهل تقابل الأكاديمية القديمة، مدرسة أفلاطون، انظر: أسس الفلسفة، ص٣٠٨، مرجع سابق.

(٥) أسس الفلسفة ص٣٠٨ د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

والتوقف عن إصداره إثباتًا أو نفيًا – كما عند (بيرون)[1] وهو شك اللاأدرية – إلى القطع بعدم إمكان المعرفة واستحالة وجود حقيقة مطلقة، كما عند السوفسطائيين. ثم إلى الأخذ بمبدأ الاحتمال أو الترجيح – كما عند المدرسة الفلسفية الغربية التي يطلق عليها «الأكاديمية الجديدة» ولكن جميع هذه الطرق تشترك في القول بعدم وجود معرفة حقيقية أو يقينية.

بيان حجج الشكاك والرد عليها:

لقد أورد الشكاك حججًا تؤيد موقفهم من الحقيقة، بعضها يتعلق بالذات التي تحكم كقولهم: إن قوة الإدراك تتوقف على نية وتركيب الذات التي تصدر الحكم، فحاسة الشم مثلاً تختلف من حيوان لآخر، وحواس الإنسان تختلف قوة وضعفًا من إنسان لآخر وهكذا.

وبعض هذه الحجج تتعلق بالموضوع الذي يحكم عليه كقولهم: إن سحالة الفضة تبدو سوداء وهي مبعثرة، وتبدو للعين بيضاء وهي مجتمعة وهكذا... والبعض الآخر يتعلق بالذات والموضوع معًا كقولهم: إن السفينة تبدو في عرض البحر من بعيد صغيرة وساكنة، وتبدو من قريب كبيرة ومتحركة وهكذا...

بل لم يقتصر الشك التام على الذات والموضوع، بل تطرق إلى البرهان الرياضي، والقياس المنطقي، بل شك الشكاك في العقل نفسه حينما قالوا: إن البرهنة على قيمة العقل لا تكون إلا بالعقل، فكيف نبرهن على الشيء نفسه... إلخ[2].

ويعتبر الشك السوفسطائي أكثر أنواع الشك التام ذيوعًا، وقد تردد صداه عند من جاء بعدهم من الشكاك، وقد تصدى لهم أرسطو حينما وجدهم يطيحون بالحقائق المطلقة في مجال العلم، ويقضون على المبادئ اليقينية في ميدان الأخلاق، معتمدين في ذلك على اشتراك الألفاظ وغموض المعاني وإلباس الحقائق على الناس. وعرض أرسطو لدحض الحجج

---

(١) بيرون: الإيلي، فيلسوف يوناني (٣٦٥ – ٢٧٥ ق. م تقريبًا)، مؤسس النـزعة الشكية القديمة، شرحت نظريته شرحًا وافيًا في أعمال تلميذه كيمون، وقد رأى في النـزعة الشكية الوسيلة إلى بلوغ السعادة الهادئة.

انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت – لبنان، ط٧، ١٩٩٧م، ص٩٧.

(٢) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١١٤، ١٢٣، د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات – الكويت.

التي لاذ بها (بروتاجوراس) وأتباعه وهي تتلخص في:

١ – يقولون: (إن الأضداد يمكن أن تتفق لشيء واحد فيكون في آن واحد حارًّا وباردًا، وخشنًا وناعمًا، مرًّا وحلوًا... إلخ، وزعموا أنها كانت فيه جميعًا لأن الوجود يمتنع أن يخرج من لا وجود)، ورد عليهم «أرسطو» بقوله: (إن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد في آن واحد، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة... فنقول: إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة في آن واحد) [1].

٢ – يقولون: (إن الموجودات كلها محسوسات، ولما كانت المحسوسات في حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أي حقيقة بصددها مستحيل حيث لا يبقى شيء على حالة واحدة، ولا يوجد ثبات لشيء) لاحظ أن السوفسطائيين لا يؤمنون بما وراء الطبيعة ولا يعترفون بالوجود الغيبي – ورد عليهم «أرسطو» بقوله: (إن التغير يكون في العرض، وليس في الذات، فالذي يتغير هو الصفات، والعلم بالأشياء يكون بالذوات لا بالأعراض[2].

٣ – تناقض الناس، حيث اتخذ هؤلاء الشكّاك من تضارب الآراء بين الناس دليلاً على إنكار الحقيقة.

٤ – الجهل بالأشياء، إذ يقولون: (إن الأشياء متماسكة مترابطة، ولكي نعرف شيئًا واحدًا، لابد أن نعرف كل الأشياء، ولأنه لا يمكن معرفة كل الأشياء فلن نعرف شيئًا واحدًا، فمعرفة شخص ما – مثلاً – تحتاج منا معرفة كل ماضيه وأسلافه ومكوناته الجسمية والعقلية والروحية، ولأنه لا سبيل إلى هذا كله فسنبقى جاهلين بالفرد).

٥ – يقولون: (إن اختلاف الإحساس عند الناس بل في الفرد الواحد يترتب عليه تعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد، وتغيرها بتغير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد، فقد يكون الشيء حلوًا في مذاق إنسان، ومرًّا في مذاق غيره، بل يبدو عند الفرد الواحد حلوًا في حين ومرًّا في حين آخر).

---

(١) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، ص١٦٨، د. حلمي عبد المنعم صابر – دار عالم الكتب – الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

(٢) أسس الفلسفة ص٨٥، ٨٦، د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

ورد عليهم «أرسطو» بقوله: (إن حقيقة الشيء ليست حالته التي يبدو عليها دون نظر إلى أي اعتبار، فالمقادير والألوان هي كما تبدو للحس السليم لا المريض، وعن قرب لا عن بعد... ولا يحدث قط أن يقرر حس أن شيئًا كذا وليس كذا في آن واحد).

إلى آخر حججهم التي لم يعد لها وزن في الإنكار المطلق لقدرة الإنسان على المعرفة[١] بل لم يعد لمذهب الشك المطلق وجود في العصر الحاضر – بتلك الصــورة المذهبية الســاذجة – وإن وجد أفراد من الشكاك قلّ أن يخلو منهم عصر.

ولعل من أشهرهم: (الفيلسوف الانجليزي: مونتاني ت١٥٥٣م) الذي (ترك البحث في العالم الخارجي لأنه عالم الظن، وراح يلتمس اليقين في نفسه، فانتهى من ذلك إلى الشك والفراغ والعدم والموت – كما يقول «كواريه»)[٢].

هذا فيما يتعلق بالشك المطلق، أما الشك ذاته فلم ينته لكنه تحول من موقف مستمر يؤدي إلى تعليق الحكم تعليقًا نهائيًّا، أو إنكار قاطع لأي إدراك للأشياء حقائقها، وأعراضها، ولكل مصادر المعرفة، إلى شك في بعض مصادر المعرفة دونه بعضها الآخر، كشك العقليين في الحس، والحسيين في العقل، أو شك عابر وقتي يمثل مرحلة في حياة المفكر يفضي منه إلى المعرفة وهو: الشك المنهجي.

٢ – الشك المنهجي:

وهو: منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبةً منه في امتحان معلوماته، واختبار معرفته، وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل، فهو وسيلة يهدف منها الوصول إلى المعرفة الصادقة – فهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئًا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة، أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين...

---

(١) انظر: هذه الحجج ونقدها في: مع الفيلسوف، ص١٤٤، محمد ثابت – دار النهضة العــربي – بــيروت، ط١، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١١٥، ط٢، وكالة المطبوعات – الكويت، د. عبد الرحمن بدوي.

(٢) أسس الفلسفة ص٣١١، د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته[١].

ب – بدايته وتطوره:

هذا الشك ليس وليد العصور الحديثة أو حتى الوسيطة، فقد أوصى أرسطو قديمًا بمزاولة هذا الشك عند البدء بدراسة أي موضوع علمي، حيث هناك – كما يقول أرسطو – (علاقة ضرورية بين الشك والمعرفة الصحيحة، لأن المعرفة التي تعقب الشك تكون أدنى إلى الصواب) [٢].

وقد أكد كثير من رجال الفلسفة الحديثة هذا الشك واعتبروه ضروريًّا لكل معرفة، سواء في ذلك العقليون وعلى رأسهم رينيه – ديكارت[٣] الذي يرى أنه لكي تقرر شيئًا محققًا في العلوم، فإنه لابد لنا (أن نطرح كل ما في داخل عقلنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا في ذلك مثل البنَّاء الذي يرفع الأنقاض، ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو: العقل، مجردًا خالصًا) [٤].

أو التجريبيون من أمثال – ديفيد هيرم[٥] والذي سماه (بالشك العلمي) وقرر أن الفلسفة لابد أن تقوم على أسس شكية[٦] وقد بالغ البعض في أهمية هذا النوع من الشك، فجعلوه أساس النهضة العقلية والعلمية في أوروبا، بل قال البعض إن المذهب التجريبي هو

---

(١) المرجع السابق ص١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٦.

(٣) فيلسوف فرنسي أقام فلسفة الشك المنهجي وقال بالعقل سبيلاً للبحث عن الحقيقة. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٥٨، يوسف كرم.

(٤) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٦٦، طبعة دار القلم – بيروت.

(٥) فيلسوف اسكتلندي من زعماء المذهب التجريبي، بصورته المتطرفة، مما جعل الوضعيين يعتبرونه سلعتهم. ت١٧٧٢م، انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٧٢، الموسوعة العربية.

(٦) أسس الفلسفة ص٣١٨، د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

ثمرة من ثمار المنهج الشكي في البحث، بل إن فتوحات العلم في ماضيه وحاضره ليست إلا أثرًا من آثار هذا المنهج الشكي.

وقد سبق فلاسفة اليونان وعلى رأسهم (سقراط وأرسطو) فلاسفة العصر الحديث في استخدام هذا المنهج.

وكان لحجج سقراط الشكية، ومن بعده أرسطو في محاورة السوفسطائيين أثر كبير في تأكيد الحقيقة، والوصول إلى المعرفة (الحديثة) الصحيحة.

لقد اصطنع سقراط الشك في مناقشته حكماء عصره، فكان يكشف عن حقيقة فكرهم بإثارة الشك في صوابها، وكان لمنهجه جانبان:

سلبي: وهو التهكم الذي يؤدي إلى تخليص العقل من الأخطاء.

وإيجابي: وهو التوليد الذي يرشد إلى الحقيقة، ففي مرحلة التهكم يبدو سقراط مع محدثيه، وكأنه يتعلم منهم، فيسلم بأقوالهم مصطنعًا الجهل، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة ما يقولون، ويمضي في أسئلته مستنبطًا من أقوالهم أفكارًا لا تروقهم، فيبدو بهذا تناقضهم، وهكذا ينتهي من مرحلة التهكم إلى تحرير العقل من الأخطاء التي أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية – وهم حكماء عصره – كما كانوا يسمون أنفسهم ويسميهم الناس. فإذا توصل سقراط إلى هذا الحد أخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى الحقيقة وهذا هو الجانب الإيجابي في منهجه.

ثم سلك أرسطو مسلك أستاذه، وأيد الشك المنهجي، وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أي بحث علمي قائلاً: (إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه، يشبهون الذين على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه)[1].

ج – (رينيه ديكارت – والشك المنهجي):

يعتبر «ديكارت» في نظر الكثير من الغربيين واضع منهج البحث الرياضي (الاستنباط) أو ما يعرف بمنهج البحث العقلي، ومنهجه كان يقابله منهج البحث التجريبي (الاستقراء)

(١) أسس الفلسفة ص١٣٠، د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

الذي وضعه (فرنسيس بيكون) وهو ما يعرف بمنهج البحث التجريبي والذي كان الأساس في انطلاق العلوم الطبيعية، كما كان منهج الاستنباط الديكارتي الأساس في نهضة العلوم الإنسانية والمعيارية. ويقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس، والاستنباط العقلي.

والحدْس – كما يراه ديكارت – (نور فطري يمكن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة، والروابط بين قضية وأخرى، إدراكًا مباشرًا في زمان واحد، وليس على التعاقب).

ويعني – ديكارت – بالأفكار البسيطة: الخواص الطبيعية للأشياء والتي يدركها (الحدس) بدون مقدمات مثل: (الزمان، والمكان، والامتداد، والحركة، ومثل الروابط بين قضية وأخرى: المساويان لشيء واحد متساويان ومثل: (الكميات المتساوية إذا أضيفت إليها كميات متساوية كان الناتج متساويًا وهكذا).

ويريد – ديكارت – بالحدس – كأساس أول في منهجه – انتقال الذهن انتقالاً سريعًا ومباشرًا من معلوم إلى مجهول، وبعد الحدس تجيء مرحلة الاستنباط العقلي وهو: (حركة ذهنية نستنتج بها شيئًا مجهولاً من شيء معلوم، ويراد به البرهنة على قضية ما عن طريق مبادئ عامة تصدق عليها، وبه نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه).

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذي يسلم إلى النتيجة الصحيحة.

ويرى ديكارت أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة وكلما اتجهنا إلى البساطة واتخذنا النور الفطري (الحدس) أداة للإدراك كان اكتشاف الحقيقة أمن وأيسر، وهاجم ديكارت المنهج الأرسطي وأشار إلى أن منهجه (الاستنباط) يمتاز عن منهج أرسطو بأمرين:

الأول: أن منهج أرسطو يقوم على قضايا ظنية أو احتمالية، بينما منهجه يقوم على قضايا يقينية.

الثاني: أن منهج أرسطو لا يقدم معارف جديدة لأن نتائج القياس الأرسطي متضمنة في مقدماته، أما نتائج الاستنباط الديكارتي فهي معرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلي[1].

ووضع ديكارت لمنهجه أربع قواعد أساسية ووصفها بأنها سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري وهي:

١ – **قاعدة اليقين**: وهي تعني: أنه لا يُقبل شيء قط على أنه حق إلا إذا عُرف يقينًا أنه كذلك، ويجب أن يتخلى عن التهور وعن السبق إلى الحكم قبل النظر، ويقصد ديكارت بهذه القاعدة: تخليص العقل من الأفكار الخاطئة، وتخليصه من الشك فلا يحكم العقل إلا من خلال اليقين.

٢ – **قاعدة التحليل**: وبها قرَّر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التي نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك، أي تقسيمها إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه، فيرد المركب إلى البسيط، والمعقد إلى السهل حتى يبدأ العقل تفكيره في المعضلة مطمئنًا إلى توضيح (وضوح) الأفكار.

٣ – **قاعدة التأليف والتركيب**: وهي أساس المنهج الديكارتي، حيث يبدأ الباحث بتنظيم الأفكار ويتدرج من المعارف البسيطة والسهلة رويدًا رويدًا حتى يصل إلى المعرفة الأكثر تركيبًا، وهذه القاعدة – قاعدة التدرج – تماثل قاعدة الرياضيات (المعادلات الرياضية) التي لا يخطئ أهلوها في حلها. ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضي على كل العلوم.

٤ – **القاعدة الرابعة**: قاعدة الاستقراء التام: ويعني ديكارت بها: (أن يقوم الباحث في كل مراحل البحث بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعله على يقين من أنه لم يفعل شيئًا في موضوع) [2].

وبعد فقد اعتبر الكثيرون (ديكارت) هو مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية

---

(١) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، ص١٧٦، د. حلمي عبد المنعم صابر، مرجع سابق.

(٢) راجع قواعد الاستنباط الديكارتي بالتفصيل في أسس الفلسفة، ص٤٨ – ٥٢، د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

الحديثة لأنه رد للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا من قبل (مونتاني) ورفض ديكارت السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة، والسلطة العلمية ممثلة في (أرسطو) رفضها مصدرًا للحقيقة، ورد الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ(1).

ولكن ديكارت نحى حقائق الوحي عن مجال العقل، لأنها في رأيه لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة. واعتبر ديكارت معرفة الله معرفة فطرية فالله كامل مطلق الكمال منــــزه عن النقص.

٣ – الشك الإنكاري:

التعريف بالشك الإنكاري: (الشك الإنكاري يُسمَّى شكًا تجاوزًا، لأنه حينما يشك الإنسان في المعتقد، الذي يجمع عليه الناس لا يسمى حينئذ شكًا، وإنما يسمى منكرًا أو ملحدًا في الدين، فالإنكار ينفي الاعتقاد في أمر ما يتضمن الاعتقاد في أمر إيجابي يقابله، فكما أن الذي ينكر كروية الأرض وحركتها: يكون في الوقت ذاته معتقدًا أو مثبتًا لاستوائها وسكونها، كذلك من ينكر وجود الله ينطوي إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله غيره، والمعروف أن الاعتقاد في قضية يتضمن احتمال إنكار عكسها) (2).

فالشك الإنكاري أو الإلحاد في الدين، ليس شكًا في الحقيقة، وإنما هو إنكار وإلحاد في الدين، فإن المنكر لوجود الله ينطوي إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار – أو الإيمان والإلحاد – مظهرين لحالة نفسية واحدة(3).

ومن هنا حكم الفلاسفة على الشك الإنكاري أو الإلحاد في الدين بأنه لا يدخل ضمن الشك المطلق لأن الشك المطلق تعليق للحكم، ولكن الملحد في الدين يتضمن موقفه هذا حكمًا سلبيًّا في قضية ما، فالذي يشك في كروية الأرض مثلاً يمتنع – كشاك – عن إصدار

(1) راجع المرجع السابق، ص١٥١.

(2) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، ص١٦٩، د. حلمي عبد المنعم صابر، مرجع سابق.

(3) أسس الفلسفة ص١٢٠، د. توفيق الطويل، مرجع سابق.

حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء لأنه غير قادر على الإثبات أو النفي بشأنها، أما الذي ينكر كرويتها فإنه يكون قد أصدر حكمًا ضمنيًّا باعتقاده في استوائها.

وعلى هذا فالفرق واضح بين الشك «الايستمولوجي» وبين الإنكار – أو عدم الاعتقاد إذ شتان بين من يصدر حكمًا سلبيًّا وبين من يتوقف عن إصدار الحكم مطلقًا سلبيًّا كان أو إيجابيًّا. وإذا كان موضوع الشك هو المعرفة الصحيحة، فإن موضوع الإلحاد بمعناه الديني هو المعتقدات التي يسلم بها الناس، ولهذا جاز الجمع بين الشك في المعرفة وبين الإيمان بالله لأن الشك في المعرفة غير الشك في الله[1].

ومن هنا تكون مناقشة الملحد غير مناقشة الشاك. فالملحد يناقش في مبررات الإنكار التي ارتكز عليها، ولماذا قبل السلب دون الإيجاب في الإيمان بالله؟ وما هي مرجحات الكفر لديه؟ وما نوع الإله الذي ارتضاه ضمنًا بعد إنكاره الإيمان بالله جل جلاله؟ هل العقل، أم المادة، أم النظام، أم ماذا؟ وهل يصلح شيء من هؤلاء أن يكون إلهًا له الكمال والخلق، ومنه البداية وإليه المرجع والمآب... إلى غير ذلك من دلائل الربوبية وشواهد الوجدانية المثبتة لربوبية الله لجميع المخلوقات وتفرده بالوحدانية والعبادة جل جلاله.

فهؤلاء المنكرون للدين قد خرجوا من دائرة الشك وتعليق الحكم إلى دائرة القطع بالإنكار والإلحاد في الدين[2].

وقد استبعد «ديكارت» دائرة الاعتقاد أو الوحي عن دائرة الشك وقال قولته المشهورة: (إن حقائق الوحي لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة) فهي عند فوق مجال العقل وبالتالي غير خاضعة للشك، حتى وصفه البعض: بأنه ارتد إلى النـــزعة اللاعقلية في مجال الدين.

ومن قبله استبعد الإمام الغزالي دائرة الاعتقاد أو الوحي عن دائرة الشك وقال قولته المشهورة: (لا يجوز أن يهجر كل حق سابق، له خاطر مبطل، وإلا لزم هجر كثير من الحق كالقرآن والسنة والعقيدة).

---

(١) المرجع السابق، انظر: ص١١٩ – ١٢٠.

(٢) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، ص١٧٠ – د. حلمي عبد المنعم صابر – مرجع سابق.

ومن هنا: يصبح الشك في العقيدة كفرًا وإلحادًا ولا يدخل من قريب ولا من بعيد في مجال الشك المنهجي الذي هو طريق للوصول إلى الحق عند القائلين به[1].

ومن هذا يُعلم أن كلمة (شك) لا تحمل معنى سلبيًّا دائمًا، فإن كان يقصد منها الريبة في المسلمات والبدهيات فهي تحمل معنى سلبيًّا وتدخل في إطار السفسطة، وإن كان (الشك) منهجًا يحمل الإنسان على التجرد لوصول إلى التصورات والتصديقات فهو منهج إيجابي ومحمود، وعلى هذا فلا يعطي الشك حكمًا عامًّا حتى يستنصل عن مقصد قائله ومنهجه.

(١) المرجع السابق، ص١٨٣.

المبحث الثاني

منهج الشك عند الاتجاه العقلي العربي

المطلب الأول: نشأة منهج الشك عند الاتجاه العقلي العربي:

١ – تقديم: أعتقد أن نشأة منهج الشك عن الاتجاه العقلي العربي ترجع إلى أوائل القرن العشرين بل قد تمتد سلفًا لتكون من أواسط القرن التاسع عشر حيث عصر النهضة الصناعية الإصلاحية في أوروبا وما ترتب عليها من تقدم في المجالين السياسي والاقتصادي. فبالإضافة إلى ذلك فقد واكبهما تقدم ملموس في المجالين العلمي والفلسفي قاده ودعا إليه فلاسفة من أمثال جون لوك الذي أسس في فلسفته السياسية نظرية الليبرالية الديمقراطية ودعا فيها إلى عقد اجتماعي يتساوى فيه وفي إطاره الجميع في الحقوق والواجبات ويحصل فيه الفرد على كافة صور الحرية وعلى رأسها حريته السياسية والاقتصادية. وقد تأثر بلوك وشاركه في الدعوة إلى إطلاق حريات الأفراد في نظام سياسي ديمقراطي يتساوى فيه الجميع أمام القانون، فلاسفة التنوير الكبار من أمثال فولتير ومنتسكيو وجان جاك روسو الذين قادوا ثورة فكرية دعت إلى تغيير الأوضاع القائمة في أوروبا عبر انتقادهم الشديد لهذه الأوضاع ودعوتهم إلى المبادئ الثلاثة الشهيرة (الإخاء – المساواة – الحرية) [(١)].

وقد كانت الثورة الفرنسية بشعارها (Lise Passe Lise Fair) ومن بعدها الثورة الأمريكية من النتائج المباشرة لهذه الموجة الفكرية العارمة المطالبة بالتغيير، وقد نقلت هاتان الثورتان الإنسان الأوروبي والأمريكي من عصر الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والاقتصادي إلى عصر أطلقت فيه كل الحريات. ومن ثم انطلق الإنسان الغربي يحقق الانتصار تلو الانتصار في مختلف ميادين الحياة مستخدمًا في ذلك الفكر الجديد والأدوات التكنولوجية المتطورة ليستفيد من كل الإمكانات المتاحة في أوروبا ويحلم بالسيطرة على بقية العالم[(٢)].

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١٧٥ – ١٧٦، د. مصطفى النشار – دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٦.

وكانت الحركة الاستعمارية وصدمة المسلمين والعرب بالتقدم الغربي. ولقد تم عبر ذلك غرس النموذج الغربي للثقافة وللسياسة والاقتصاد وغير ذلك من المظاهر الحضارية الأخرى في بلداننا العربية ليتأثر بها فيما بعد الاتجاه العقلي العربي.

ويرى البعض أن بداية التفاعل التأصيلي بين الثقافي العربي المحلي والفكري الكوني العام، تم من خلال المشروع الثقافي لطه حسين، وربما يكون كتابه (في الأدب الجاهلي) بداية البدايات الخلاقة في الاتصال بالفكر الغربي كمنظومة متكاملة[1].

٢ – النخبة المثقفة تتلقى صدمة اللقاء الحضاري مع الغرب:

لقد شعر بهذا الهم أول ما شعر النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية والإسلامية فوجدوا أنفسهم في صراع فكري عصف بهم فانقسموا إلى ثلاث فرق، كل فريق يتخذ موقفًا مختلفًا عن الفريقين الآخرين.

فأول هذه الفرق آثر أن يتحصن في التراث ويحتمي به ويتخذ منه سلاحًا أيدلوجيًّا يواجه به التحدي الغربي ممثلاً في علومه وفلسفاته المتقدمة.

أما ثاني هذه الفرق فقد رأى نقيض ما رآه أنصار الموقف السابق، حيث وجد هذا الفريق أن الأفضل أن ننفصل عن تراثنا الفكري الماضي وأن ننشغل فقط بحضارة عصرنا وبخبراته العلمية، فنقبل على هضم هذا الفكر الجديد ونعرف أدواته ومناهجه ونظرياته فنكون بذلك مشاركين في حضارة عصرنا غير عابئين بما كان في ماضينا الفكري، لأن الماضي مضى وانتهى ولم يعد صالحًا لنواجه به ما في العصر الحالي من تقدم علمي وتقني وفكري في مختلف المجالات.

أما الفريق الثالث فقد توسط بين الفريقين السابقين وَحَدَّ من مغالاتهما معًا ورفض تطرفهما حيث وجد أنهما اختارا الموقف الأسهل!! فما أيسر أن نعبر عصور التاريخ وأن نعود إلى الوراء وأن نعيد إحياء الماضي بحذافيره ونقلد ما كان عليه فنصبح نسخًا مكررة مما كان في ذلك الزمان البعيد، وما أيسر أن نتخذ موقف الفريق الثاني فنعبر البحر الأبيض

---

(١) طه حسين – العقل والدين – ص٣٩، . عبد الرزاق عيد، مركز الإنماء الحضاري – حلب – الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

المتوسط ونتجه إلى أوروبا وننهل من علوم الأوروبيين ونقلدهم في عاداتهم الاجتماعية وفي أزيائهم وحفلاتهم فنكون نسخًا مكررة مما هو كائن في أوروبا المعاصرة[1].

إن الفريق الثالث يرى أن طريقنا إلى صياغة فلسفة عربية معاصرة يكمن في محاولة صياغة ثقافة عربية معاصرة فيها علم الغرب وتقدمه التقني وفيها قيم التراث العربي في آن واحد. بحث يشتبك هذا وذاك في وحدة عضوية واحدة لا صراع بين عناصرها أو أجزائها[2].

وهي نظرة توفيقية أفضت في نهاية الأمر إلى التلفيق الذي أثر على الأصول الشرعية والقناعة بها.

٣ – فرق ثلاثة وحلول ثلاثة متصارعة:

أ – الموقف السلفي والعودة إلى التراث الحضاري للمسلمين:

فقد أكد هذا الفريق أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بالحضارة العربية الإسلامية التي رأوا أن فيها كل عناصر الأصالة والقوة وبها الحض على العلم والعقل وهما الأساس الذي بنت عليه الحضارة الغربية الحديثة نفسها، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الارتماء في أحضان الحضارة الغربية بقدر ما نحن بحاجة إلى العودة إلى حضارتنا الإسلامية وقيمها الأصلية.

إن الحفاظ على جوهر الشخصية العربية – الإسلامية – هو سلاحنا في مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة فيجب العودة إلى التراث وخاصة تراث السلف الصالح من الرعيل الأول، وقد رأينا من أنصار هذا المذهب من هو متشدد ورافض لكل المظاهر الحضارية الغربية المعاصرة ومؤسساتها وفكرها وثقافتها وعلومها. وفهم السلفي المعتدل الذي يقبل من حضارة العصر ومؤسساته مالا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها مع التمسك بالتراث الحضاري الذي جوهره الدين الإسلامي وقيمه الثابتة في العدل

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١٧٩ – ١٨٠، د. مصطفى النشار – دار قباء القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٠.

والمساواة والشورى والدعوة إلى العمل الصالح في كل ميادين العلم والحياة[1].

ب – العصرانيون والدعوة إلى تبني نموذج الحضارة الغربية:

وأنصار هذا الرأي يرون أن مدخلنا إلى حضارة العصر هو حضارة العصر نفسها، فمن الضروري – في نظرهم – تبني النموذج الغربي المعاصر باعتباره النموذج السائد في العصر كله والذي يفرض نفسه كضرورة تاريخية لحضارة الإنسان المعاصر.

والحق أن هذا النموذج الحضاري الغربي قد فرض نفسه على أمتنا العربية منذ عصر التوسع الاستعماري الأوروبي بوسائل عديدة منها المشروع ومنها غير المشروع – يقولون – ومن ثم فلم يعد أمامنا اختيار لرفض هذا النموذج الحضاري لأنه أصبح واقعًا نعيشه وعلينا تطويره ومجاراة نموذجه الأصلي في البلدان المتقدمة[2].

ج – التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة:

أما الفريق الثالث الذي يقف فيه «التوفيقيون» من أنصار ضرورة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، فيرون أنه بالإمكان أن يلتقي الطرفان المتنازعان عند نقطة أولية هي: أنه لا تعارض بين أن نكون معاصرين بمعنى أن نأخذ من الغربيين المعاصريين كل عناصر القوة والتقدم في المجالات المختلفة ونستنبتها في بيئتنا العربية خاصة أن تراثنا العربي الإسلامي ليس فيه ما يعارض التقدم العلمي والتقني الذي هو جوهر الحضارة الغربية المعاصرة وقائد مسيرتها في التقدم والارتقاء.

ويرى أنصار هذا الرأي وعلى رأسهم د. زكي نجيب محمود الذي يعد أبرز ممثلي هذا الموقف منذ كتابه – تجديد الفكر العربي – أنه إذا كان الإشكال الذي واجه أسلافنا من العرب – المسلمين الأقدمين – هو كيف يوفقون بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فإن الإشكال الفلسفي الجديد أمامنا اليوم هو كيف نوفق بين التقدم العلمي وبين إنسانية الإنسان[3].

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٢ بتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٣ – ١٨٤.

وهم يرون أن هذا الإشكال الفلسفي الجديد لا يواجه العرب وحدهم بل يواجه صانعي الحضارة الغربية أنفسهم، فلقد فشل الغربيون وهم صانعو العلم الحديث في إقامة اللقاء الأمثل بين العلم وتقدمه وبين الإنسان ومطالبه الروحية، فقد تمكنوا من تحقيق أعلى درجات التقدم العلمي بتقنيات جديدة ومبتكرة، كادت هذه التقنيات نفسها أن تقضي على إنسانية الإنسان وتجعله مجرد عبد لمال يكسبه أو علم يحصله أو شهوة يبحث عن إرضائها دون أن تترك له فسحة من الوقت ليتأمل فيها نفسه وحياته وعلاقته بالآخرين وبالكون الذي يعيش فيه، ودون أن تترك له فرصة للإيمان بمعتقدات دينية سليمة وبقيم أخلاقية سامية[١].

«فإن مقدرة الإنسان على أن يكون رائدًا للتقدم، أعني أن يفهم ماهية الحضارة، وأن يعمل بها، يتوقف على كونه مفكرًا وعلى كونه حرًّا، إذ ينبغي أن يكون مفكرًا ليكون قادرًا على فهم مثله وتصويرها، وينبغي أن يكون حرًّا ليكون في وضع يتهيأ له منه أن يدفع بمثله في الحياة العامة»[٢]. وفي هذه الحرية تكمن كرامته الفريدة وفرصته في تحقيق وجود إنساني يليق بكرامة الإنسان[٣].

٤ – التوفيقيون والدعوة إلى فلسفة عربية جديدة:

إذا كان الإشكال الفلسفي الجديد والمواءمة بين هذا التقدم العلمي وبين إنسانية الإنسان قد وقف أمامه الغرب عاجزًا أو يكاد يكون كذلك، فإنه بإمكان أبناء الحضارة الإسلامية والغروسة في نفس كل عربي مسلم، والتي تقوم على الاعتقاد في هذه الثنائية التي تشطر الوجود شطرين متمايزين لا وجه للمساواة بينهما، مثل ثنائية الخالق والمخلوق (الله – العالم والإنسان)، وثنائية الروح والمادة، والعقل والجسم، والمطلق والمتغير، والأزلي والحادث.

إن هذه الفلسفة العربية – الإسلامية يمكن أن تواجه ذلك الإشكال المعاصر وتقدم حلولاً تستند على هذه الثنائية. فإذا كنا نواجه حضارة الغرب المتقدمة وسر تقدمها العلمي والتقني، وإتاحة الحرية الكاملة أمام العقل الإنساني للإبداع والابتكار في كل المجالات، فإن

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٤.

(٢) فلسفة الحضارة ص٣٥، وما بعدها لألبرت شفيتسر وترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ص١٩٨٠م.

(٣) دراسات إسلامية، ص٥٧، د. محمد عبد الله دراز – دار القلم بالكويت، ١٩٨٠م.

حضارتنا العربية الإسلامية وهي (تراثنا الذي نؤمن به) لا تعارض مثل هذا التقدم كما لا تقف عائقًا أمام حرية العقل في الإبداع والابتكار لأنها كانت الأسبق في الدعوة إلى كل ذلك من خلال «القرآن الكريم» و «السنة النبوية» فقد كانا الدعامة الأساسية التي وجهت أسلافنا في كل ما أبدعوه من فلسفات وعلوم وآداب وفنون قوامها إقامة التوازن بين مطالب الروح والبدن[1].

فينبغي ترشيد التقدم العلمي ليخدم الإنسانية دون أن يهدم الإنسان ويدمر بيئته الطبيعية، وهذا لا يتأتى إلا إذا أعيد الاهتمام بمطالب الإنسان الروحية التي قوامها العقيدة الدينية الإيمانية من جانب والتمسك بالمبادئ الأخلاقية السامية من جانب آخر، وهما جانبان متلازمان فإن توفر أحدهما توفر الأخر بالضرورة فلا إيمان لمن لا أخلاق له، ولا أخلاق لمن لا إيمان لديه[2].

٥ – منهج الشك .. والفكر الفلسفي العقلي العربي:

(**تمهيد**): لم يكن الاهتمام بهذه الفلسفة أو الكتابة عنها لو لم يكن هناك حضارة بالغة بها وبرموزها من طبقة المفكرين، والمثقفين في وطننا العربي الذين قدروها تقديرًا فوق العادة، وتهافتوا عليها كاندفاع الظمآن إلى السراب يحسبه ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا. ولكنهم لا يزالون يمارسون عملية الاندفاع نحوه[3].

فالمتتبع للصفحات الثقافية والملاحق الأدبية في الصحف والمجلات العربية وغيرها من منابر الفكر وميادين الثقافة يلحظ – بوضوح – هذا المعنى. بل إنك – في عرفهم – إن لم تكن متسلقًا على مناكب أقطاب الفلسفة المشهورين لتتبنى فكره، وترد طروحاته، وتشهد بآرائه، فإنك ستبقى مغمورًا تداس تحت أقدام كتائب المثقفين العصرانيين، وقوافل المفكرين المستنيرين، أو هكذا يزعمون. ولا عجب والحالة هذه أن يأتي من يكتب عن «رينيه ديكارت» - مثلاً – وعن كتابه: «مقال في المنهج» ويصفه بأنه «الانطلاقة الجديدة للفكر

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١٨٤ – ١٨٥، د. مصطفى النشار.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٦.

(٣) فلسفة الشك – أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر، ص١٠، د. محمد بن سعود البشر – دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤١٨هـ.

المعاصر» ويؤكد أن ديكارت أعطى لأوروبا منهجيتها الواضحة عام ١٦٣٧م، وقال لها: «سيري على هدى من أمرك الآن فقد وجدت لكِ المنهاج العقلاني الذي سيؤدي بكِ إلى طريق الخلاص وإلى الصراط المستقيم».

ويضع هذا الكاتب فكر ديكارت كأنموذج لإعادة صياغة التاريخ وكسر «هيبة التراث». ثم يقول بعد ذلك عن كتابه إنه «يعتبر أحد أربعة أو خمسة كتب أساسية في تاريخ الفكر البشري كله»!! وعدَّ من بين هذه الكتب كتاب هيجل: «فينوميتولوجيا الروح» وكتاب كانت: «العقل الخالص»!!

وما نلبث أن نقرأ تارة أخرى من يمجد هؤلاء أو غيرهم ويطالب المثقفين العرب أن يحذوا حذوهم وأن ينهجوا طريقتهم فمرة في السياسة، ومرة في الأدب، ومرة في الاجتماع، وأخرى في التربية، وهكذا. وفي كل مرة تلمع أسماء، وتبرز رموز، ونسمع أصواتًا تنادي: «هل من مزيد»؟![1] وهذه العوامل تنقسم إلى نوعين:

أ – عوامل داخلية:

لم تكن جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام خلوًا من كافة مظاهر الفكر الفلسفي، فقد كانت بلاد العرب تحتكر جزءًا من التجارة العالمية آنذاك، ولاشك في أن هذه الصلات التجارية بين بلاد العرب وبين البلاد الأخرى وخاصة الهند والصين وفارس قد ساعدت على تسرب الكثير من فلسفة اليونان وعقائدهم التي امتزجت بعقائد وفلسفات هذه البلاد إلى أبناء الجزيرة العربية وظهرت في أشعارهم وأمثالهم المأثورة[2].

وبالطبع فإن ظهور الإسلام في الجزيرة العربية قد أحدث تأثيره الواسع على أبنائها فنقلهم تلك النقلة الحضارية الكبرى وجعلهم حديث العالم القديم، وذلك يرجع إلى تعاليم الإسلام التي حضت المؤمنين على التفكير العقلي في كافة الوسائل والمسائل.

---

(١) فلسفة الشك (المرجع السابق)، ص١٠ – ١١، د. محمد بن سعود البشر – دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٨٥، د. مصطفى النشار.

١ – القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة:

نزل القرآن على رسول الله محمد ﷺ بكلمة «اقرأ» أي بالحض على القراءة والاطلاع... والمتأمل لآيات القرآن الكريم يجد أن كثيرًا منها يدعو إلى التفكير والتأمل مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝ ﴾ [(١)]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ...﴾ إلخ الآيات[(٢)]. وغيرهما كثير من الآيات.. وكذلك السنة النبوية المشرفة كانت تطبيقًا عمليًا لما ورد في القرآن على التفكير والحض عليه وعلى التأمل العقلي فقد طلب ﷺ من أصحابه طلب العلم والحكمة قائلاً: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، كما دعاهم إلى عدم التقليد وإلى الاستقلال في التفكير عن الآخرين في قوله: «لا يكن أحدكم إمعة يقول: إن أحسن الناس أحسنت وإن أساؤوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساؤوا أن تتجنبوا إساءهم».

ولقد كان رسول الله ﷺ كثير الشورى مع أصحابه .

٢ – الجدل مع أهل الكتاب:

لقد كان الحوار مع أهل الكتاب ومع أبناء الأمم التي دخلت في الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة بل كانت كثير من الاسئلة التي تلقى على رسول الله ﷺ سببًا في نزول آيات قرآنية للرد على حوارهم وأسئلتهم.

٣ – شهدت ديار المسلمين تشجيعًا هائلاً لكل من تعلم وعلم بصرف النظر عن ميدان التخصص سواء كان في الفلسفة أو العلوم الدينية أو الدنيوية بل قيل إن بعض الخلفاء كان يزن الكتب المترجمة والمؤلفة ذهبًا ويعطيها للمترجم أو المؤلف.

والحقيقة أنه لم يعرف تاريخ الإنسانية قط إلى عصرنا هذا عصرًا ازدهر فيه العلم وتفجرت فيه ينابيع المعرفة وظهرت فيه كثرة من الفرق والمذاهب المختلفة بفضل الرعاية الرسمية للحكام وأهل المال من الأغنياء مثل العصر الإسلامي وخاصة في ظل الدولة العباسية[(٣)].

---

(١) سورة الحشر، الآية: (٢).

(٢) سورة الغاشية، الآيات: (١٧ – ٢٠).

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٨٩، د. مصطفى النشار.

٤ – إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة في ظل الدولة الإسلامية:

نظرًا لاتساع الدولة الإسلامية بعد الفتوحات الكثيرة للبلاد وضمها للدولة الإسلامية ظهرت مستجدات ومشكلات فكانوا يضعون لها الحلول عن طريق القياس والتفكير في الأشباه والنظائر.

ومن المشكلات الإدارية الناجمة، مشكلة الإمامة التي تلخصت في التساؤل حول من يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام بعد وفاته، ولقد شهد يوم السقيفة بداية الجدل حول هذا الأمر حتى حسم باختيار أبي بكر رضي الله عنه وهكذا غيرها كثير.

ب – عوامل خارجية:

١ – حركة الترجمة والفكر الوافد من الغرب اليوناني وبلاد الشرق:

لقد قام المسلمون بفتوحاتهم الشهيرة شرقًا وغربًا فدخل تحت نفوذهم السياسي أبناء تلك الحضارات صاحبة التاريخ العريق والفلسفة المتعددة، وكان لزامًا على المسلمين أن يلتحموا مع أبناء هذه الحضارات وأن يتفاعلوا مع ثقافتها بدافع تلك الإيجابية وذلك الانفتاح الذي حضهم عليه الإسلام ودفعهم إليه دفعًا.

ومن ثم أقبلوا على معرفة تلك العقائد والفلسفات المختلفة لهذه البلاد، ولم يكن ذلك ممكنًا والكثيرون منهم يجهلون لغات هذه البلاد فاستعانوا بمترجمين وأمكنهم نقل هذه المؤلفات إلى اللغة العربية[١].

ومن هنا ظهرت حركة الترجمة وكان ذلك بتشجيع من الخلفاء والأمراء والأثرياء. فنرى على سبيل المثال: الخليفة المنصور يتبنى فكرة (بيت الحكمة) ثم قام المأمون من بعده بإنشائه عام ٢١٧هـ وأدر عليه الأموال والهبات ومن بعده كان الخليفة المتوكل فأولاه جل اهتمامه... فكان بيت الحكمة في هذه المرحلة مدرسة إشعاع فكري في النقل والتحقيق والشرح والتعليق[٢].

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٩٢، د. مصطفى النشار.

(٢) الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٤٨، د. جعفر آل ياسين – دار المنهل للطباعة والنشر – بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

والحقيقة أن هذه الحركة الواسعة للترجمة من اللغات اليونانية والفارسية والهندية والسريانية إلى اللغة العربية إنما كانت بمثابة الدرس الحضاري الأول الذي علمه المسلمون لأبناء الحضارات الأخرى، فقد فعل الغربيون نفس الشيء حينما بدأوا نهضتهم الجديدة في مطلع العصر الحديث فترجموا التراث الإسلامي إلى لغاتهم واستفادوا من الأمرين معًا من الترجمة العربية للنصوص اليونانية ومن الفلسفات الإصلاحية الجديدة[(١)].

٢ – ظهور شخصيات ومذاهب تدعو وتتبنى قضايا العقل والتنوير:

فلقد ظهر في عالمنا العربي والإسلامي مفكرون وفلاسفة تأثروا بالفكر الغربي والثقافة الغربية والفلاسفة اليونان والغربيين وأخذوا ينادون بقضايا اسموها قضايا التنوير والعقل وهم كثير.

نجد على سبيل المثال الدكتور عاطف العراقي وهو تلميذ الدكتور طه حسين في كتابه – العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر – يقول: (قد لا أكون مبالغًا إذا قلت إننا الآن في أمس الحاجة إلى السعي نحو التنوير الثقافي، والتنوير الذي يقوم على تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة، إنما هي الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان وبحيث يتحرر من العادات والتقاليد والرجعية وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من علوم وآداب وفنون سامية رفيعة وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافي عربي جديد)[(٢)].

يعود ويقول (أقول وأكرر القول إنه لا تنوير بدون عقل والعقل هو المرشد والدليل والحكم كالبوصلة التي يهتدي بها الإنسان في الصحراء إنه النور والضياء واليقين فلا سبيل إلى التنوير إلا عن طريقه.

إنها دعوة أقول بها وأنا أدرك تمام الإدراك بعد أن وصلنا إلى هذه الحالة من الظلام الفكري والضباب الثقافي، أدرك أنها ستكون في واد غير ذي زرع ولكن من الضروري أن أقول بها وقد وجدت الضياء منتشرًا في الغرب، وجدت النور قادمًا من البلدان الأوروبية. وإذا كنت فردًا من أفراد أمة تتحدث باللغة العربية، إلا أنني كتبت هذه الدراسة بروح غربية

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٩٣، د. مصطفى النشار.

(٢) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص١٤، د. عاطف العراقي – دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٨٨م.

أوروبية أعتز بها طوال حياتي) [(١)].

وكما دعا طه حسين إلى وحدة العقل الإنساني، هذه الوحدة ببعدها الحضاري والثقافي هي الركيزة الأصلية لمشروع التقدم عند الكاتب. فالعقل البشري هو واحد في آية لحظة التاريخ فلا فرق بين عقل مصري وعقل أوروبي قديمًا وحاضرًا، والعقل المصري كان شديد الاتصال بالثقافة اليونانية القديمة (اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع، في الفن والسياسة والاقتصاد) [(٢)].

و لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل يحاول طه حسين القول أن العقل المصري ليس عقلاً شرقيًّا، بل هو غربي، أو على الأقل: «إن العقل المصري منذ (طفولته) عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط»[(٣)].

فقد أراد طه حسين وأمثاله من الكتاب العلمانيين دمج التراث العربي بالتراث الغربي العالمي وذلك بفرض نظام العقل وتقويض نظام مسلمات التاريخ والتراث.

يقول عنه د. عبد الرزاق عيد «أراد طه حسين أن يؤسس تاريخًا جديدًا، فقوض التاريخ القديم دون أن يبني التاريخ الجديد، أراد أن يدمج التراث العربي بالتراث العالمي وأن يخضعه لقوانين المنهج ذاتها، فألغى التراث الخاص ومضى للتاريخ العام غير آبه لدورنا التاريخي، أراد أن يدخل قوانين التطور من خلال إدخال منظومة الوعي التاريخي في بنية العقل العربي، لكي يدخل العرب التاريخ، فبدا التطور حركة دوران انكفائية وغدت لحظة عقلانية طه حسين بقعة نور في لوحة ظلامية تعزز أكثر فأكثر ابتعاد العرب عن التاريخ»[(٤)].

ولهذه العوامل الداخلية والخارجية تأثر العقل العربي بمنهج الشك الظواهري عند الاتجاه العقلي الغربي وترتب على ذلك أن استخدم هذا المنهج مفكرون وفلاسفة علمانيون تربوا وتأثروا بهذا المنهج الغربي، وأصبحوا دعاة له، بل ومنهم من أفنى حياته مدافعًا عن هذه الأفكار الوضعية العقلية معلنًا الحرب على التراث الديني الإسلامي كما فعل د. زكي نجيب محمود وغيره.

(١) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، ص٣٧.

(٢) مستقبل السياسة في مصر، د. طه حسين، ص٢٠.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، د. طه حسين، ص١٢.

(٤) طه حسين: العقل والدين، د. عبد الرزاق عيد، ص٩٧.

المطلب الثاني: تطبيق المنهج الظواهري الشكي في دراسة النصوص الشرعية:

بالرغم من كل ما كتبه التغريبيون من إشادة بالمذاهب الغربية كالشك مثلاً ابتداء من طه حسين ومن بعده، فإنه لم يتحقق لهم أي نصر في الحقيقة وبقي الدين الإسلامي شامخًا وسيبقى محفوظًا بحفظ الله تعالى وبوعي الأمة والمخلصين من أبنائها.

لقد تبنى الكثير من المفكرين العرب مذهب الشك فكريًا ومنهجيًا وطبقوه في دراسة النصوص الشرعية وتركت التراث الإسلامي بعامة، وكان من أبرز هؤلاء المفكرين هو طه حسين الذي يعد رائدًا لمدرسة فكرية محددة المعالم، وله أتباع ومريدون إلى هذه اللحظة التاريخية، ولذا كان له عناية خاصة بالدراسة في هذا المبحث لما له من فكر حاضر في مدرسة الشك، وأتباع يسيرون على نهجه في النظر لمسائل التراث الإسلامي عامة، وهم جماعات من أصحاب الاتجاهات العقلية والمادية الذين أشربوا ثقافة الغرب وحضارته أمثال فؤاد زكريا، وزكي نجيب محمود، وعاطف العراقي وغيرهم، والذين يشكلون أعمدة لمدرسة التنوير العربي ويسيرون على نهج طه حسين في تناول مسائل الشريعة والعقيدة.

طه حسين رائد مذهب الشك في الفكر الحديث:

لقد عاد طه حسين إلى مصر قادمًا من فرنسا عام ١٩١٩م، وعمل أستاذًا في الجامعة المصرية فدرس تاريخ اليونان والرومان، وكان إعجابه بحضارة اليونان بالغًا إلى حد التخمة فأصدر ثلاثة كتب: الأول: نماذج من مسرحيات الأثينيين. الثاني: نظام أثينا. الثالث: قادة الفكر. ولقد قصد طه حسين من تأليف هذه الكتب الثلاثة أن يلفت الأنظار المصرية إلى حضارة اليونان الرائعة. أساس الحضارة الغربية الحديثة، كي يختط شباب مصر بل والعرب لأنفسهم الطريق ذاته، ويسيروا السير عينه، علهم يرتفعون ويصلون إلى الشأن الذي بلغته أوروبا. ويتضح من ذلك تأثر طه حسين وتعلقه بالحضارة الغربية وافتتانه بها وتزيينه لمؤسساتها في أذهان الناشئة وتحبيب قلوبهم لها[1].

هؤلاء العلمانيون والماركسيون بجانب افتتانهم بالحضارة الغربية، جاء حديثهم عن الحضارة الإسلامية بالسلب فهم لا يظهرون منها على المستوى الثوري الديمقراطي غير

(١) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر، د. غازي التوبة ص٨٣، د. غازي التوبة – دار القلم – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

الحركات العنيفة المنحرفة كحركة الزنج والخرمية والقرامطة والإسماعيلية الباطنية[١].

وهؤلاء لا يحللون بموضوعية وروح علمية، وهم يعالجون قضية الإسلام كلها تحت مصطلح التراث، وهؤلاء لا ينكرون الوحي الإلهي، غير أنهم لا يأخذون منه إلا الإيمان ومجموعة من القيم السلوكية، أما الشريعة فلا يتحدثون عنها، بل قد يصرحون بأن الزمن الحاضر قد تجاوزها، وطريقة معالجتهم للأزمة الحضارية اليوم في العالم الإسلامي توضح للدارس أنهم لا يؤمنون بتحكيمها في حياة المسلمين، ومثال ذلك: الدكتور زكي نجيب محمود وكتابه (تجديد الفكر العربي) بل البعض منهم يفسر الإسلام بشموليته بأنه الفكر الأشعري كما فعل الدكتور النشار في (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) أو الاعتزالي كما فعل الدكتور محمد عمارة في كتبه عن المعتزلة حيث يجعل التيار الاعتزالي وحده ممثلاً للعقيدة الإسلامية – كل هذا خطأ وعدم موضوعية ونتيجة لذلك وبسبب تأثر الفكر والعقل العربي بالمنهج الشكي الغربي ومحاولة تطبيقه في دراسة النصوص الشرعية ظهرت أمور خطيرة منها ما يلي:

أ – تحكيم العقل في الشرع وتقديمه عليه:

يقول برهان غليون في كتابه (اغتيال العقل): الحداثة ممارسة يومية: وهي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين، إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارية المادية وأولوياتها.

هي: إنهاء هذه الخصوم وذلك التراث[٢]. يعني الإسلام بتشريعاته. والحداثيون العرب يعترفون بأن حداثتهم مستقاة من الحداثة الأوروبية. كما قال محمد برادة: (إن الحديث عن الحداثة العربية مشروطًا تاريخيًّا بوجود سابق للحداثة الغربية، وبامتداد قنوات للتواصل بين الثقافتين[٣]. ولأن حركية الحداثة في أوروبا كانت موجهة لنقد الدين وإخضاعه لتطوير

---

(١) انظر على سبيل المثال (الإسماعيليون) في المرحلة القرمطية لسامي العياش (والحركات الاجتماعيــة في الإســلام) للدكتور أميل توما، والبابكية لحسين قاسم العزيز والنــزعة المادية في الفلسفة الإسلامية للدكتور حسين مروة – تجديد الفكر الإسلامي د. محسن عبد الحميد، ص١٢، دار الصحوة، ١٩٨٥م.

(٢) اغتيال العقل، برهان غليون، المرجع السابق، ص١٩٤.

(٣) انظر: مجلة البيان الإسلامية، ص١٩، العددان ٤٣، ٤٤ سنة ١٤٢١هـــ، حلقات الدكتور/ أحمد خضر – بعنوان (علماء الاجتماع والعداء للدين وللصحوة الإسلامية).

العقل البشري وفق مسيرة الفكر المعاصر، اندفع المتأثرون العرب بها في هجوم قاس على الإسلام، مصادره، وعقيدته، وشريعته[1].

ب – الشك في مصدرية الوحي المتمثل في القرآن والسنة:

وكان الفارس الأول في هذا التشكيك والهجوم هو طه حسين ثم سار على دربه من بعده إخوانه وتلاميذه ممن تربوا على ثقافة الغرب وتأثروا بفكره وفلسفته، ولمعرفة فكر طه حسين السابق لإسلامياته نتناول بالخصوص ثلاثة كتب هي: في الشعر الجاهلي، وفي الأدب الجاهلي، ومستقبل الثقافة في مصر.

أولاً: كتاب : في الشعر الجاهلي:

وفيه ينكر طه حسين وجود الشعر الجاهلي قبل ظهور الإسلام – ونحب أن نشير إلى أنه لم يبتدع نظرية إنكار وجود الشعر الجاهلي، وليس هو أول من توصل إليها ولكن سبقه إلى هذا المستشرق مرجليوت إلى ذلك في بحث نشره في مجلة الجمعية الأسوية عام ١٩٢٤م، أي قبل حوالي عام من طرح طه حسين لفكرته على طلاب الجامعة، وقبل عامين من إصداره الكتاب.

وفي كتاب (في الشعر الجاهلي) تظهر نظرة طه حسين إلى الدين الإسلامي وموقفه منه في النقاط التالية:

١ – ينكر طه حسين وجود الخليل إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ويشكك في وجودهما التاريخي عبر الكتب السماوية فيقول في كتابه (في الشعر الجاهلي): للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي. فضلاً عن أنه ينكر ويشكك في إثبات القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة قال تعالى: ﴿ رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[2].

---

(١) العصرانية، د. عبد الرحمن الزنيدي، ص٢٧، دار المسلم، الرياض، سنة ١٤١٥هـ.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: (٣٧).

٢ – بل يعتبر طه حسين هجرة إبراهيم وإسماعيل إلى الجزيرة العربية حيلة اختلقتها قريش لأسباب سياسية واقتصادية، وصدقها القرآن ليحتال على اليهود، ويتألف قلوبهم، ولينسب العرب إلى أصل هاجر، وليثبت صلته بالتوراة، ويقول طه حسين (ونحن مضطرون إلى أن نرى هذه القصة – يريد قصة الهجرة نوعًا – من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة من جهة أخرى) (في الشعر الجاهلي، ص٢٦).

ويقول طه في كتابه (في الشعر الجاهلي ص٢٨: (إذًا فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم عليهما السلام، كما قبلت روما ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعتها لنا اليونان تثبت أن روما متصلة بأنبياس بن بريام صاحب طروادة، فأمر هذه القصة إذًا واضح، فهي حديثة العهد قبل الإسلام، واستغلال الاسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذًا فيستطيع التاريخ اللغوي والأدبي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف على أصل اللغة العربية الفصحى)[1].

٣ – يستخلص طه حسين فيعتقد أن القرآن يمثل العصر الجاهلي جنبًا إلى جنب مع التاريخ والأساطير فيقول في ص١٦ من كتاب (في الشعر الجاهلي) (إن القرآن يمثل العصر الجاهلي ويشخصه، وأنه أصدق مرآة للحياة الجاهلية).

٤ – يصرح طه حسين بأن القراءات السبعة ناتجة عن اختلاف لهجات القبائل، مع أن الثابت والمتفق عليه في أصول الإسلام أن القراءات منقولة بالتواتر عن النبي ﷺ، وطريقها الوحي فيقول طه حسين في ص٣٢ (هناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه أو تفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لهجة قريش و لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت لهجاته، وتباينت تباينًا كبيرًا. ويقول إن قبائل العرب لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم).

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، د. غازي التوبة، ص٦٧، دار القلم – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

٥ – يؤمن طه حسين بأن المسلمين ربطوا بين الإسلام من جهة ودين إبراهيم من جهة ثانية كي يثبتوا أولية الإسلام في الحجاز، وكي يوجدوا جذورًا له في المنطقة فيقول: في ص٨١ (أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل بعثة النبي ﷺ، وأن خلاصة الدين وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل).

٦ – يزعم طه حسين أن الرسول ﷺ حرص على الهجاء، وأثاب الشعراء عليه فقال في ص٢٥٠: (إن النبي ﷺ كان يحرض على الهجاء ويثيب عليه أصحابه، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانًا) مع أن الواقع أن الرسول ﷺ كان مدافعًا ورادًّا على من هجوه ويتضح ذلك من الحديث (إن الله ليؤيد حسانًا ما كافح عن نبيه).

٧ – يطعن طه حسين في إيمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويصفه بالتعصب لقريش بالغضب لانهزامها في بدر، يقول: في ص٥٣ (وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فإذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعرًا في مسجد النبي ﷺ فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرغاء البعير؟ قال حسان: إليك عني يا عمر فوالله لقد كنت أنشد وفي هذا المكان من هو خير منك فيرضى عمر عنه ويمضي).

٨ – يقول طه حسين في حواره مع المستشرق (هوار) الذي يزعم أن محمدًا عليه الصلاة والسلام قد أخذ من أمية بن أبي صلت، فيقول طه حسين في ص٨٥: (من الذي يستطيع أن ينكر أن كثيرًا من القصص القرآني كان معروفًا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم، وكان من اليسير أن يعرفه النبي ﷺ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي، ثم كان النبي ﷺ وأمية متعاصرين، فلا يكون النبي هو الذي أخذ من أمية، ولا يكون أمية هو الذي أخذ من النبي ﷺ)[1].

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، د. غازي التوبة، ص٦٨، مرجع سابق.

٩ – ينكر طه حسين ما جاء في القرآن فيقول: ليست مودة النصارى للمسلمين قائمة على أن منهم قسيسين ورهبانًا كما جاء في الآية الكريمة بل تنبع هذه المودة – في زعم طه حسين – من قلة احتكاك المسلمين بالنصارى لانعدام وجودهم حول المدينة المنورة مركز الدولة الإسلامية الأولى.

وفي الكتاب الثاني (في الأدب الجاهلي):

وقد جاء هذا الكتاب بسبب الضجة الهائلة على كتاب (في الشعر الجاهلي) لتطاوله على مقدسات الأمة وقد صدر الحكم بإعدام الكتاب – فقام طه حسين بحذف بعض الفقرات ذات الكفر الواضح وأعاد طباعته تحت هذا العنوان (في الأدب الجاهلي) ولم ينتفي في الحقيقة من الكتاب سوى سم واحد هو الهجوم المباشر على الحقائق الدينية، ومحاولة تسخيفها، وبقي الكتاب عدا ذلك حافلاً بالسموم الخطيرة، وجماع هذه السموم هو فكرة (بشرية القرآن). وقد تعرض الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) لفكرة بشرية القرآن معتمدًا في عرضه لهذه الفكرة كما توصل إليها الدكتور البهي مع خطوط كتاب (في الأدب الجاهلي) تنبيء عن رسوخ وتجذر هذه النظرية في الكتاب المعدل أيضًا[1].

يقول الدكتور البهي (ص٢٠٣) من كتاب الفكر الإسلامي الحديث ووصلته بالاستعمار الغربي (تعرض فكرة بشرية القرآن في إحدى صورتين):

الصورة الأولى: أنه انطباع في نفس محمد ﷺ نشأ عن تأثره ببيئته التي عاش فيها.. .بمكانها وزمانها، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية.

الصورة الثانية: أنه تعبير عن الحياة التي عاش فيها محمد ﷺ بما فيها المكان والزمان، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية والاجتماعية). ويقول الدكتور البهي: إن الصورة الأولى تمثل ما قاله المستشرق (جب) في كتابه (المذهب المحمدي) حيث يقول جب في ص٢٠٤ إن جب يرى: إن جو مكة بما فيه من زعامة اقتصادية وسياسية ثم بما فيها من عيوب اجتماعية كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات، وهو الذي أثر في نفس محمد

(١) انظر: الفكر الإسلامي المعاصر، د. غازي التوبة، ص٨٩، دار القلم – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

عليه الصلاة والسلام ليكون صاحب ثورة، فالحياة المكية هي التي تفاعلت في نفس محمد بما فيها من عوامل إيجابية وسلبية، وهو يرتبط في رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط بحيث لو كان غير مكي لما صادف هذا النجاح.

إنه يقول: إن محمدًا شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية عنه المحيطة به من جهة ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقًا جديدًا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه(١).

ففكرة طه حسين في كتابيه هي نفس فكرة جب في كتابه حيث يبذلون جل جهدهم لإثبات بشرية القرآن وأنه من كلام محمد ﷺ.

يقول طه حسين: أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن، أنفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي؟

أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغير ما تعودنا معرفته من أمر الجاهليين(٢).

ومعنى هذا: أن المؤلف يريد أن يفهم قارئه: أن القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه وهو النبي محمد ﷺ وهو يمثل لذلك بيئة خاصة: في عقيدتها، ولغتها، وعاداتها، واتجاهها في الحياة... وهي البيئة العربية في الجزيرة العربية.

ويقول المؤلف في توضيح هذا المعنى:

«وليس من اليسير، بل ليس من الممكن أن نصدق: أن القرآن كان جديدًا كله على العرب، فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه، ولا آمن به بعضهم، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر، وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس، وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس، وصائبة الجزيرة وحدهم... وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه، في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة وإذًا — بعبارة

(١) المذهب المحمدي، جب، ص٢٧. نقلاً عن غازي التوبة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٨٩، مرجع سابق.

(٢) انظر: في الشعر الجاهلي، د. طه حسين، ص١٦٢.

أخرى — القرآن دين محلي لا إنساني عالمي، قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها.

قال به صاحبه متأثرًا بحياته التي عاشها وعاش فيها، ولذلك يعتبر تعبيرًا صادقًا عن هذه الحياة، أما أنه يمثل غير الحياة العربية أو يرسم هدفًا عامًا للإنسانية، فليس ذلك بحق.

إنه دين بشري وليس وحيًّا إلهيًّا... قاله صاحبه لقوم معينين ولذلك تجاوبوا معه، أو قاموا ضده، ولو أن صاحبه قاله في جماعة أخرى (لما حفل به أحد) لأن ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى في قليل أو كثير.

فالقرآن مؤلف ومؤلفه نبيه محمد ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب المحدودة في شبه جزيرة العرب، في اتجاهات حياتها المختلفة: السياسية والاقتصادية، والدينية. ومنهج دراسة الحياة الجاهلية — عند طه حسين — للعرب قبل الإسلام دراسة علمية يدور بين أمرين لا ثالث لهما: بين ما يسمى بالشعر الجاهلي، وبين القرآن... كلاهما للإنسان وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية، لكنه يستبعد الشعر الجاهلي ويختار القرآن لهذه الدراسة لأنه صادق في كونه (انطباعًا) دقيقًا لهذه الحياة — القرآن إذًا مصنوع مؤلف.

هو مرآة لأفق خاص من الحياة، هو أفق الحياة في شبه الجزيرة العربية وفي مكة بوجه خاص[(١)].

يوازن الدكتور البهي بين كتاب (المذهب المحمدي) للمستشرق جب، وكتاب (في الشعر الجاهلي) لطه حسين ليثبت أن كليهما يدلل ويجهد لإثبات بشرية القرآن والفرق بين الكتابين في عرض فكرة بشرية القرآن هو:

أن أحد الكتابين في وصفه للقرآن، وفي وصفه لصلة العرب بالقرآن يقول: وهو كتاب جب (المذهب المحمدي).

يقول: فيه (أي القرآن) أخذ من الوثنية العربية، وفيه أخذ من المسيحية العربية، وفيه أخذ من اليهودية العربية. ويهم الاستشراق أن يردد دائمًا أن القرآن أخذ من المسيحية أو اليهودية، بدلاً من أن يذكر أنه رد على المسيحية أو اليهودية[(٢)].

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، د. غازي التوبة، ص٩٥، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص٩٦.

بينما الكتاب الثاني في تحديد هذه الصلة وهو كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي).

يذكر أن القرآن:

فيه رد على الوثنية العربية، وفيه رد على المسيحية العربية، وفيه رد على اليهودية العربية، وذلك كي يوهم القارئ المسلم أن القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة، ومع اليهودية الموجودة آنذاك. وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقًا أصيلاً بينهما.. لأن التعبير بأنه (أخذ) من المسيحية واليهودية قصد التمهيد إلى الحكم: بأن القرآن لم يكن كله جديدًا على العرب، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه (رد) وبيئة الكتابين هي التي أوحت إلى كل منهما بالاختلاف في التعبير، على نحو ما رأينا.

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتابيين في عرض (بشرية القرآن) إلى بيان: أن أحدهما أخذ من الثاني، بل: كان القصد أولاً وبالذات، إلى توضيح: أن كتاب (الشعر الجاهلي)، في العالم العربي يحكي رأي المستشرقين في هذا الجانب.

ذلك رأي اللذين تنوعت أساليبهم في عرضه، والذي يعد مع ذلك هدفًا سياسيًّا في بحوثهم منذ نشأ الاستشراق، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره إلى تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، عن طريق إضعاف قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء) [1].

وفي الكتاب الثالث (من بعيد): ينشر بحثًا فيه تحت عنوان (بين العلم والدين) وقد كانت مناسبة هذا البحث الضجتين اللتين نشبتا بعد نشر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق عام ١٩٢٥م، وكتاب في الشعر الجاهلي عام ١٩٢٦م، واللتين انتهيتا إلى إعدام الكتابين، وإلى طرد مؤلفيهما:

الأول: من القضاء الشرعي وتجريده من لقب عالم أزهري، والثاني: من الجامعة المصرية.

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، د. غازي التوبة، ص٩٦ – ٩٧، دار القلم – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

كتب طه حسين مقاله مفلسفًا إلحاده وتخبط زميله معزيًا نفسه بالصراع بين القديم والجديد وبأنه على رأس المجددين واضعًا نفسه في مرتبة الأنبياء المضطهدين يقول طه حسين: (الناس معنيون في هذه الأيام عندنا بالخصومة بين العلم والدين، وقد بدأت عنايتهم بهذه الخصومة تشتد منذ السنة الماضية حين ظهر (كتاب الإسلام وأصول الحكم)[1].

فنهض له رجال ينكرون ويكفرون صاحبه، ويستعدون عليه السلطان السياسي وزاردت هذه العناية شدة حين ظهر في هذه السنة كتاب (في الشعر الجاهلي) فنهض له رجال الدين أيضًا ينكرونه ويكفرون صاحبه، ويستعدون عليه السلطان السياسي. يرجع طه حسين الثورة على الكتابين إلى الخصومة بين العلم والدين، لا إلى ما في كتابه من كفر بالدين وتهجم على قيم المجتمع ومغالطة للبديهيات العلمية. ولا إلى ما في كتاب زميله من تحوير للحقائق، وازورار عن الحق، وافتئات عليه.

يقول: (والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن أحدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لا حد له ولا انتهاء لموضوعه، ولأن الآخر متواضع ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره أن يحجم ويمضي ثم لا يكره أن يرتد ويبني ثم لا يتحرج أن يهدم، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينـــزل أحدهما عن شخصيته).

ما هو السبيل لإزالة الخصومة؟ يجيب طه حسين: السبيل هو إقامة حكومة لا دينية تعتمد على فكرة الوطنية، فيقول: (ذلك لأن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكوين الدول وتدمير سياستها مقام فكرة الدين أو مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل)[2].

وفي كتابه الرابع (مستقبل الثقافة في مصر): وقد ألــفه بعد استقلال مصر عام ١٩٣٦م وهو من أخطر الكتب التي ألفت في تلك الفترة، وتكمن خطورته في دعوته الوقحة إلى تناول الحضارة الغربية بقضها وقضيضها، حلوها ومرها.

---

(١) من بعيد، طه حسين، ص٢٠٢.

(٢) من بعيد، طه حسين، ص٢٣٠.

ويقول: (إن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط) [1].

ويطعن في حكم العرب المسلمين لمصر فيقول: (والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاها – مصر – عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط، ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طوسون وفي ظل الدولة المختلفة التي قامت بعده) [2].

والآن اكتملت صورة طه حسين أمام أعيننا من خلال كتبه الأربعة التي تم عرضها فتبدي لنا ملحدًا في كتابه (في الشعر الجاهلي) فقد أنكر وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. وزعم أن العرب قبلوا أسطورة بناء البيت لغايات سياسية وصدقها القرآن ليثبت اتصال الإسلام باليهودية. وفسر القراءات السبع باختلاف اللهجات عند العرب. ووصف بعض أحكام الإسلام بأنها انعكاس للظروف المحلية كما في آية مودة النصارى.

وقد ظهر طه حسين في كتابه (**الأدب الجاهلي**) ابنًا بارًا للمستشرقين، يعرض مزاعمهم حول بشرية القرآن في صورة ثانية تناسب زمان طه حسين ومكانه.

وتبدي في كتابه (**من بعيد**) محتمًا المعركة بين العلم والدين، حاقدًا على الدين عدوًّا له مصرًّا على إبعاده عن الحكم، مطالبًا بإنشاء حكومة وطنية تفصل الدين عن الدولة على غرار دول أوروبا.

وتبدي في كتابه (**مستقبل الثقافة في مصر**) بوقًا داعيًا إلى الحضارة الأوروبية وشيطانًا ذليلاً أمام لألائها، يطلب من المصريين أن ينقلوها نقل الحمير، ثم ينهلوا بعد ذلك من أوحالها، وليعيشوا في رذائلها، فليست كلها شرًّا.

وأخيرًا كتب طه حسين في السيرة النبوية لكنه كان هادفًا الفن القصصي فقط، باغيًا إرضاء ميول السذاجة والخيال عند الناس، مسويًا بينها وبين الأساطير.

وكتب «الفتنة الكبرى» مشككًا في حكم الخلافة الإسلامية الأول وفي إمكانية

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ص١١.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

استمراره، ناعيًا على الإسلام افتقاره للنظام المكتوب، معلنًا انبثاق مذهب جديد يقوم على الجبر والقهر، مبينًا رضوخ المسلمين وارتضاءهم للمذهب الجديد، زاعمًا انسحاب الإسلام من مختلف قطاعات الحياة وسيطرة المال والأثرة.

كتب كل هذا قاصدًا أن يقنع المسلمين بأن الحكومة الإسلامية لا وجود لها بعد وفاة الرسول ﷺ، وإن طبقت فلأمد محدود لا يتجاوز حياة عمر ويعود نجاح التطبيق إلى إمكانات عمر الفردية فقط.

كتب طه حسين كل هذا والسبب في ذلك يكمن في الوضع الداخلي في مصر في الأربعينات وأوائل الخمسينات فقد بلغ المد الإسلامي ذروته باغيًا إعادة تطبيق الإسلام في مجال الحكم، وإرجاع الخلافة الإسلامية وكان هدفه أن يشكك هذا المد بجدوى محاولته بالاستناد إلى تاريخ المسلمين أنفسهم[1].

بعض الشبهات التي أثارها طه حسين:

أولاً: دعوى أن العرب لم يقبلوا منهج الإسلام وهو ما أثاره في كتابه (الفتنة الكبرى).

يقول طه حسين: إن العرب لم يقبلوا منهج الإسلام، وإن هذا الإسلام لم يترك أي أثر في المجتمع الجديد وإن نظامه فشل في أواخر أيام عمر بن الخطاب، واستدعى قيام هذا الصراع في عهد عثمان، فكانت هذه الأحداث علامة على أن هذا المنهج لم يعد صالحًا[2].

وهي دعوى باطلة مدعاة تكذبها عشرات المواقف والأحداث، ولكنه كانت في وقتها ترمي إلى هدم الصيحة المنطلقة للدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والكشف عن صلاحيتها وعطائها الذي اعترف به أساطير رجال القانون في الغرب في عديد من مؤتمراتهم وطوال أكثر من ٤٠ سنة.

ثانيًا: دعوى أن مآثر طه حسين أنه أدخل هذا المنهج الديكارتي إلى ميزان البحث في التراث والتاريخ.

(١) انظر: الفكر الإصلاحي المعاصر، د. غازي التوبة، ص١٢٥ – ١٢٦ – مرجع سابق.

(٢) انظر: كُتابُ العصر تحت ضوء الإسلام، د. أنور الجندي، ص١٦، دار الفضيلة، القاهرة، ١٤١٧هـ، ط١.

ولقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا المنهج كان معروفًا ومعتمدًا لدى مفكري العرب والإسلام من رواة ومحدثين وفقهاء وفلاسفة ومؤرخين، ولكن بمفهوم آخر غير ما ذهب إليه طه حسين، ولقد ثبت أيضًا أن (ديكارت) قرأ رسالة (المنقذ من الضلال) للإمام الغزالي، وأشار أمام بعض النصوص عبارة تنقل إلى بحثنا (مقال عن المنهج) ولقد تعرف بعض كتابنا إلى هذا النص، وقرؤوه في مكتبة ديكارت في جامعة السربون.

فما معنى ذلك؟ معناه إن طه حسين لم يكن قد اطلع على الفكر الإسلامي أو أحاط بملامحه الأساسية، وإلا ما وقع في هذا المأزق الخطير الذي يؤكد (عدم إلمامه) بأبعاد الفكر الإسلامي، ولو أنه كان قد اطلع على بعض ما اطلع عليه ديكارت الغربي من رسالة المنقذ من الضلال ما كان قد وقع في هذا المأزق والادعاء الباطل الذي استعلى به وهو ليس على الحق بأن قدم شيئًا لم يكن يعرفه المسلمون[١]. فقد انبرى طه حسين يقول لعلماء الأزهر: هذا علم لا تعرفونه، فرد عليه د. محمد أحمد الغمراوي قائلاً: نحن نعرفه وأنت لم تقل الحقيقة فما هكذا عرض ديكارت لفكرة الشك حين جعلها مقدمة للإيمان.

وقد أشار أحد الباحثين إلى أن المستشرقين قالوا لطه حسين إن منهج ديكارت يغيظ الأزهريين، وإن أسلوب الشك هو مصدر الشهرة وإحداث الدَّوي[٢].

ثالثًا: قال الدكتور محمد حسين هيكل في حديثه عن كتاب (على هامش السيرة) لطه حسين إنه يدعو إلى فسيولوجية إسلامية لإفساد العقول والقلوب من سواد الشعب، تشكك المستثمرين، وتدفع الريبة إلى نفوسهم في شأن الإسلام ونبيه ﷺ. فقد كانت تلك هي غاية الأساطير التي وضعت في الأديان الأخرى، ومن أجل ذلك ارتفعت صيحات المصلحين الدينيين في جميع العصور بتطهير العقائد من تلك الأوهام. وهذه شهادة خطيرة من زميل دربه ورفيق صباه (محمد هيكل) تكشف عن الهدف المبيت الخطير[٣].

رابعًا: إذا نظرنا إلى الشبهات التي أثارها طه حسين نجدها قد تحطمت واحدة بعد الأخرى:

---

(١) المرجع السابق، ص١٧.

(٢) انظر: كُتابُ العصر تحت ضوء الإسلام، د. أنور الجندي، ص١٧، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص١٨.

١ – (تحطمت نظرية (بشرية القرآن) التي فرضها على طلبة كلية الآداب حين قال لهم انتقدوا القرآن كنقد أي نص بلاغي. وحين قال: إن لغة القرآن المكي جافة، ولغة القرآن المدني مذللة حين اتصل النبي ﷺ باليهود.

٢ – تحطمت نظريته في أن اللغة العربية هي لغتنا ونحن أحرار فيها ومن حقنا أن نتصرف فيها كما نشاء، فقد تكشف خطأ هذه الدعوى، لأن العربية إن كانت لغة العرب قوميًّا فهي لغة الثقافة والعقيدة لأكثر من ألف مليون مسلم.

٣ – أنكر شخصية عبد الله بن سبأ اليهودي صاحب المؤامرة الخطيرة التي انتهت بمقتل خليفة المسلمين: عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولكن تبين أنه لم يكن قد اعتمد على مصادر سليمة، وكان ذلك خدمة لبعض الأهداف المشبوهة.

٤ – اتهم أبا الطيب المتنبي بأنه (لقيط) وقد كذبت الأيام هذا الاتهام.

٥ – حاول أن يسمي مفاهيم الفلسفة علمًا، وقال إن الدين لم ينـزل من السماء وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها. وقد اتضح أن هذه مقولة اليهودي دوركايم. وكذبها علماء التجريب الذين اعترفوا بوجود الله تعالى.

٦ – إحياء (رسائل إخوان الصفا) ودعا إلى اعتبار كتاب (الأغاني) و(ألف ليلة وليلة) مرجعين للبحث الاجتماعي، وادعى أن القرن الثاني الهجري كان عصر شك ومجون.

٧ – ومن أخطر دعاوي طه حسين مقولته في أن الإسلام انتهى بعد عصر الراشدين ولم تطبق الشريعة الإسلامية بعد ذلك. وقد كذبت الوقائع هذه المقولة ويشهد على ذلك رجل وكتاب، أما الرجل فهو الشيخ الجبرتي الذي سجل في تاريخه أن الشريعة الإسلامية كانت مطبقة إلى أن دخل الفرنسيون مصر)[1].

أما الكتاب: فهو (وصف مصر) الذي وضعه علماء الحملة الفرنسية وأشاروا فيه إلى أن المجتمع المسلم كان قائمًا على تطبيق الشريعة.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٨ – ١٩.

خامسًا: من أخطر دعاوى طه حسين مقولة إن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدولة، وأشدها خطرًا مقولة أن نسير سيرة الأوروبيين، وأن نقبل من الحضارة الغربية ما يحمد وما يعاب.

وبعد ذلك يرى طه حسين الخصومة بين العلم والدين قائمة ومستمرة.

يقول في كتابه «من بعيد»:

(فالخصومة إذًا بين العلم والدين أساسية جوهرية؛ لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدد، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينـــزل أحدهما عن شخصيته)[١].

(لأن العلم مرجعه العقل، والدين مرجعه الشعور فهما لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان. فالدين يتأثر بالخيال ويستأثر بالعواطف، والعقل لا يتأثر بالخيال إلا بمقدار، ولا يعني بالعاطفة إلا من حيث هي موضوع للدرس وتحليله) [٢].

(والحل الوحيد لهذه الخصومة هي استمرارها في ظروف نظام سياسي مدني ديموقراطي يتخذ الحيدة التامة بين رجال العلم ورجال الدين، فعلى السياسة أن تستقل وتمشي على قدميها دون أن تعتمد على عصا دينية أو علمية، لأن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية قامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياستها مقام الدين.

وأية دولة تعلن أنها تقوم على الدين أو لحماية الدين في هذا العصر سيضحك منها الناس جميعًا وسيكون رعاياها أول الضاحكين) [٣].

والواقع: أن معارضي الوحي والدين يتناقضون مع أنفسهم لأنهم حينما يرفضون الدين يتعللون بأنه لا يخضع للتجربة، وحينما يقيمون الأدلة على رفضه لا يستخدمون

---

(١) من بعيد، طه حسين، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٢) من بعيد، طه حسين، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٣) طه حسين (العقل والدين)، د. عبد الرزاق عيد، ص١٠٧ – مركز الإنماء الحضاري – حلب، الطبعـــة الأولى، ١٩٩٥م.

التجربة رغم ادعائهم بأنه لا يوجد شيء حقيقي ولا علم صحيح، إلا من خلال المشاهدة والتجربة.

وبناء على ذلك: تصبح قضية التعارض بين العقل والوحي أمرًا لا دليل عليه، وأن الحضارة الغربية حينما عارضت العقل بالوحي لم يكن ذلك هو الوحي الصحيح، والقرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي لم يتعارض مع أي حقيقة علمية ثابتة صحيحه[١].

إن طه حسين من خلال ما سبق يعد أنموذجًا خاصًّا ويعدّ انعكاسًا لمنهج الشك الغربي في تناول قضايا التراث الإسلامي والموقف من النصوص الشرعية، وقد ظهر الأثر جليًا في المآلات التي وصل إليها طه حسين، حيث حكم على النصوص الشرعية بالأساطير، وشكك في النبوات ووجودها التاريخي، وجعل العقل مرجعًا مطلقًا محيدًا النص الشرعي عن عالم المعرفة والعلم، وكان كل هذا نتيجة التقليد الجاهلي الذي انتهجه هو وجماعة من مدرسته وطلابه الذين اقتفوا أثره في استخدام المنهج الشكي وتطبيقه على النصوص الشرعية.

---

(١) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، مرجع سابق، ص١٦٣ – ١٦٤.

المبحث الثالث

نقد المنهج الظواهري الشكي في دراسة النصوص الشرعية

المطلب الأول: رفض الإسلام لمنهج الشك المطلق

يُعد الشك التام (المطلق) بكل درجاته مرفوض في المنظور الإسلامي، سواء ما كان منه على مذهب اللاأدرية، أم ما كان على مذهب السفسطة، أم كان على مذهب الترجيح والاحتمال؛ لأن هذا الشك ينفي الوجود الحقيقي للأشياء، وقد قرّر الإسلام أن للأشياء وجودًا عينيًّا مستقلاً عما في الذهن، سواء أدركه الإنسان أم عجز عن إدراكه، بل إن الوجود في الإسلام ليس مقصورًا على الوجود الحسي المشاهد، وإنما يوجد وجود حقيقي آخر وهو الوجود الغيبـــي... وهو ما يطلق عليه «علم الغيب».

ومن هنا كان مذهب الشك المطلق مرفوضًا ولا يمت إلى العلم أو العقل بصلة، وهو أشبه ما يكون بالمرض أو بالهلوسة التي تصيب بعض الناس.

ومن هنا: (فإن الإسلام يرفض رفضًا تامًّا القول بعدم إمكان المعرفة، والذي يروج له أصحاب الشك المطلق، ويصرح بإمكان المعرفة الإنسانية الصحية إذا ما سلك الإنسان السبل المؤدية إليها) [(١)].

(إن الفلاسفة المعاصرين في الغرب ومن تابعهم من المتغربين يرون أن نظرية المعرفة لم تقم قبل عام ١٩٦٠م الذي طبع فيه كتاب (جون لوك)، (مقالة في الذهن البشري) وأما ما قبل ذلك فإن تناولهم لمباحث هذه النظرية فيه، يتمثل في الإشارة إلى المسائل التي جاء بها فلاسفة اليونان.

وعلى هذه السنن – تقريبًا – سار أكثر المترجمين والكاتبين العرب، دون ذكر شيء يتعلق بهذه النظرية في الإسلام وعند المسلمين) [(٢)].

---

(١) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٨١، مرجع سابق.

(٢) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٥٦، مرجع سابق.

أما المؤرخون لفكر الفلاسفة المسلمين:

(فإنهم يذكرون آراء هؤلاء في النقل والعقل والذوق ونحوه عرضًا تاريخيًّا، وحينما يكتبون عن الفلسفة في الإسلام، فإنهم لا يتجاوزون بحث أصول العقيدة الإسلامية، وكبار المسائل المثارة في ذلك العصر، كأسماء الله وصفاته، والقضاء والقدر، والنبوة، والولاية، والإمامة، ونظرات الفرق المنتسبة إلى الإسلام إليها.

لكن فريقًا آخر من الباحثين، اتجه نحو البحث في مسائل هذه النظرية من خلال النصوص الشرعية، واجتهاد العلماء المسلمين السابقين في هذه المسائل) [1].

والحقيقة أن لعلماء الإسلام السابقين في مجال المعرفة ومسائلها إسهامًا عظيمًا فهم وإن لم يؤلفوا فيها تأليفًا خاصًّا، ملتزمين بالنسق الفلسفي المعهود في الدراسات المعاصرة، إلا أنهم قد تناولوا مسائلها خلال مؤلفاتهم في علوم أصول الدين والفقه والمنطق) [2].

بل إن بعضهم أفرد مؤلفات لبعض مسائل هذه النظرية، فقد ألف (ابن تيمية) كتاب (درء تعارض العقل والنقل)، باحثًا فيه العلاقة بين مصدري المعرفة: العقل والوحي وميادين كل منهما.

والقاضي (عبد الجبار الهمذاني): أفرد مجلدًا في كتابه (المغني) بعنوان (النظر والمعارف) بحث فيه مسائل المعرفة في سبعين بابًا.

(والباقلاني) قدم لكتابه (التمهيد) بباب في العلم وأقسامه وطرقه، وبهذا سن سنة سلكها علماء الكلام بعده، وأخذوا يقدمون لكتبهم بمقدمة هي أشبه ما يكون بنظرية في المعرفة أو دراسة في الفلسفة العامة، ويكفي أن نشير إلى مثلين اثنين:

أولهما: فخر الدين الرازي، الذي وقف الركن الأول من المحصول على العلم والنظر.

ثانيهما: الأيجي، الذي عقد أيضًا الموقف من كتابه (المواقف) للعلم والنظر.

---

(١) انظر مثلاً: عمر الشيباني – مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ومحمد باقر الصدر – فلسفتنا، مرجع سابق.

(٢) انظر مثلاً: عمار الطالبي ــ آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، فصل: (نظرية المعرفة عند ابن العـــربي) (٨٩/١)، وعلي المغربي – إمام أهل السنة والجماعة أو بمنصور الماتريدي وآراؤه الكلامية فصل نظرية المعرفة، ٣٥٠.

أما جوانب الاهتمام بقضية المعرفة، فإنها – لا ريب – تختلف في ذلك العصر عند المسلمين، عنها في الفلسفة الغربية المعاصرة، فإذا كان الباحث اليوم في هذه الفلسفة يجد نفسه بين مذهبين كبيرين في نظرية المعرفة هما:

المذهب العقلي والمذهب التجريبي فإن مجال البحث القائم آنذاك كان هو: النقل والعقل والعلاقة بينهما[1].

موقف الإسلام من مسألة إمكان المعرفة:

تمهيد: أورد أصحاب الرأي بالشك المطلق حججًا تدعم موقفهم من الحقيقة يتعلق بعضها بالذات التي تحكم، وبعضها بالموضوع الذي يحكم عليه، وبعضها بهما معًا. إلا أن جميع حججهم لم يعد لها وزن في الإنكار المطلق لقدرة الإنسانية على المعرفة[2]، بل لم يعد لمذهب الشك المطلق وجود في العصر المعاصر الحاضر – بتلك الصورة المذهبية الساذجة – وإن وجد أفراد من الشكاك قل أن يخلو منهم عصر.

ولعل من أشهرهم: الفيلسوف الإنجليزي مونتائي ت١٥٥٣م، الذي ترك البحث في العالم الخارجي لأنه عالم الظن، وراح يلتمس اليقين في نفسه، فانتهى من ذلك إلى الشك والفراغ والعدم والموت – كما يقول «كواريه»[3].

أما الإسلام فقد خالف مذهب الشك مخالفة صريحة في وجود الأشياء الذي يعتبر أن ما يدركه الناس أوهامًا لا حقيقة لها.

فقد قرر الإسلام أن للأشياء وجودًا عينيًّا مستقلاً عما في الذهن، أدركه الإنسان أم عجز عن إدراكه، ومن ثم فإدراك الإنسان للأشياء لا يقتضي وجودها وعدمه لا يقتضي عدمها[4].

---

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٥٧، ٥٨، مكتبة المؤيد – الرياض، ١٤١٢هـ.

(٢) انظر هذه الحجج ونقدها في: مع الفيلسوف، ص١٤٤، ومدخل جديد إلى الفلسفة، ص١١٥.

(٣) أسس الفلسفة، ص٣١١، مرجع سابق.

(٤) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٦٧، مرجع سابق.

وتنقسم الأشياء بالنسبة للإنسان إلى نوعين:

١ – موجودات عالم الطبيعة، التي يسميها القرآن: «عالم الشهادة».

٢ – موجودات عالم ما وراء الطبيعة، والقرآن يسميها «عالم الغيب».

وهذه المسألة من الوضوح – في الإسلام – بحيث لم يمتر فيها بعد ذلك أحد من المسلمين، حتى الذين تأثروا بالتراث الفلسفي اليوناني، وتبنوا كثيرًا من نظرياته في الوجود لم تكن هذه المسألة موضوع بحث لديهم.

ولهذا، كان تناول أولئك العلماء لها بذكر المذاهب فيها، ونقد شبههم في ذلك وقد قسم بعضهم أتباع هذا الاتجاه الشكي إلى ثلاثة أقسام:

العنادية: منكرو حقائق الأشياء الذين يعتبرونها أوهامًا وضلالات.

اللاأدرية: الذين ارتابوا، هل ما يدركون حقيقة أم هي أوهام.

العندية: الذين يرون حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات[١].

فحقيقة هذا الشيء كما هي عندك صحيحة، وكما هي عندي صحيحة أيضًا حتى وإن اختلفت نظراتنا إليها، أي: أنه لا يوجد حقيقة مستقلة عن الفكر، فليس ثمة سوى الأفكار[٢].

ولم تخل البيئة الإسلامية – خلال عصورها – من أفراد نهجوا منهج الشك والارتياب كأبي العلاء المعري، الذي انتهى به شكه إلى اليأس والقنوط، والنظرة المتشائمة للحياة، المترددة في التعامل مع الأشياء.

معرفة الأشياء:

ومنهج الإسلام في هذا: أن بإمكان الإنسان معرفة كثير من الأشياء والموجودات إذا ما سلك السبل المؤدية إلى المعرفة، وعلى هذه المعرفة، يكون تعامله الصحيح معها،

---

(١) المرجع السابق، ص٦٨.

(٢) انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي – أصول الدين (٦) علي بن حزم الظاهري – الفصل في الملل والأهواء والنحل (٨/١).

واستفادته منها. وقد جاءت آيات كريمة كثيرة تحث الإنسان على التفكر والتدبر، والنظر من أجل معرفة الأشياء المبثوثة في الكون من حوله، حتى يستفيد منها في حياته المادية، ويستشعر عظمة خالقها ومدبرها ومجريها على سننها الثابتة، وهذان الهدفان لا يمكن أن يتحقق شيء منهما إلا من خلال معرفة هذه الأشياء، ولو لم تكن المعرفة ممكنة لكان الأمر بالنظر والتدبر والتفكر لغوًا باطلاً، والله منـــزه عن ذلك.

ولهذا كانت معرفة الموجودات – في الإسلام – ممكنة متهيئة، وعليه تواطأ العلماء.

قال نجم الدين النسفي: (حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافًا للسوفسطائية)[1]، وهذا الإمكان للمعرفة شامل للموجودات بنوعيها، من عالم الشهادة، والغيب فليست خاصة بالموجودات المادية المحسوسة، بل يدخل في ذلك – أيضًا – موجودات العالم الغيبـــي، فقد أمرنا المولى عز وجل بأن نؤمن بغيبيات معينة، والإيمان لا يكون إلا من خلال معرفة بما يؤمن به الإنسان[2].

الشك خروج على الفطرة:

الشك خروج على معنى الإنسانية وعلى مهمة الإنسان في الحياة، والقرآن يبدأ من مسلمة يقينية في أن هذا الإنسان مخلوق لله سبحانه، وأنه مكلف بدور علمه الله إياه، فالإيمان الذي هو منطلق القرآن وغايته علم، والشك إلحاد وجهل. ومن ثم فقد شنع القرآن على الشك والشكاك الذين يريدون من وراء شكهم الإلحاد والتوقف واللاأدرية. وتعطيل حركة الحياة. وأقرب المعاني المرتبطة بفكرة الشك هي التي يسميها القرآن المراء والنفاق والشك المريب ومرض القلب[3]. كما قال سبحانه: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) نجم الدين النسفي – العقائد النسفية بشرح التفتازاني، ص٢٠، وانظر: النظر والمعارف، ص٤١، فصل: (إبطـــال قول من ينفي الحقائق والفصلين التاليين له.

(٢) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٦٩، مكتبة المؤيـــد – الريـــاض، ١٤١٢هـــ.

(٣) نظريـــة المعرفـــة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١٥٧، مكتبة المؤيـــد – الريـــاض، ١٤١٢هـــ.

وَٱلۡأَرۡضِۖ ﴾[1]، وقال: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَإِنَّهُمۡ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُ مُرِيبٖ ﴿١١٠﴾ ﴾[3]، وقال: ﴿ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يُؤۡمِنُ بِٱلۡأٓخِرَةِ مِمَّنۡ هُوَ مِنۡهَا فِي شَكّٖۗ ﴾[4]، وقال: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُ مُرِيبٖ ﴿١٤﴾ ﴾[5].

الوجود قبل المعرفة:

والمعرفة في نظر القرآن باب من أبواب الوجود، لأنها تتعلق بإثبات الحقائق والأشياء والتعامل معها. وطرق هذه المعرفة من إحساس وعقل ووحي، ليست إلا مخلوقات لله سبحانه وتعالى.

فالمعرفة تقوم بالتعرف على الوجود. ومن ثم فالمطلوب من الإنسان — من وجهة نظر القرآن — الإيمان بالله سبحانه وتوحيده وإفراده بالعبادة. ولكن الوجود لا يتوقف على المعرفة. حيث تنعكس هذه النظرة في الشك المنهجي ذلك لأن هذا الشك يقتضي طرح كل الأفكار السابقة حتى ولو كانت هذه الأفكار إيمانًا بوجود حقيقي للأشياء، ثم تمحيص أدوات المعرفة وبحث مدى قدرتها على معرفة الأشياء والوقوف على معرفة بديهية يثبت بعدها التسليم بوجود الأشياء والحقائق.

ثم على افتراض أن الشك المنهجي يوصلنا إلى اليقين، فإنه ليس بالبحث في الإنسان حسه وعقله، يمكن أن نحل مسألة اليقين هذه، ذلك لأن من سلك هذا الطريق كالغزالي وديكارت استند كل منهما إلى قوة فوق العقل أعطت التأسيس المطلق للعقل، الذي هو الحدس أو النور الذي يقذفه الله في القلب.

ولكن ما دليل الاعتراف بوجود الله الذي يقذف النور في القلب ويضمن صدق

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: (١٠).

(٢) سورة البقرة، الآية: (١٠).

(٣) سورة هود، الآية: (١١٠)، وفصلت، الآية: (٤٥).

(٤) سورة سبأ، الآية: (٢١).

(٥) سورة الشورى، الآية: (١٤).

الحقيقة البديهية الأولى الواضحة المتميزة «أنا أفكر فأنا موجود» هل العقل؟ وكيف يكون العقل دليلاً على وجود الله ونحن نشك فيه أداة للمعرفة؟ أم أنه الاعتراف بوجود الله قبل الشك في أداة معرفته؟ إنه الوجود الذي يؤمن الإنسان به فطريًّا قبل أن يتوجه العقل للاستدلال عليه. فالمعرفة لا تمثل إلا فصلاً من فصول الوجود وبابًا من أبوابه[1].

طبيعة المعرفة في الإسلام:

إن دائرة البحث في طبيعة المعرفة، والعلم في الإسلام أوسع مدى من البحث الفلسفي- في عامته – لهذا فهو ينظر إلى العلم البشري منبتًّا عن أي علم سواه، هذا جانب والجانب الآخر: أنه يبحث المعرفة من حيث هي كائنة دون امتداد إلى أصولها الصحيحة.

أما في الإسلام فإن المعرفة البشرية تأتي تابعة للحديث عن العلم الإلهي كما جاء في القرآن كثيرًا: ﴿ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾[2]، ﴿ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾[3]، ﴿ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾[4].

ودراسة علماء الكلام والعقيدة – المسلمين – لعلم الإنسان تأتي تبعًا لبحثهم في صفة العلم لله سبحانه وتعالى، هذا فيا يتعلق بالجانب الأول[5].

أما الجانب الثاني: فإن الإسلام يمتد بالمعرفة بالبشرية التي هي إحدى خصائص الإنسان إلى خالقها في الإنسان، إيجادًا لأسبابها فيه، ثم خلقها بهذه الأسباب ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾[6]، وقال سبحانه: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾[7].

(١) انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١٥٨، ١٥٩، ص١٥٨، ١٥٩، مكتبة المؤيد – الرياض، ١٤٢١هـ.

(٢) سورة البقرة، الآية: (١٤٠).

(٣) سورة البقرة، الآية: (٣٢).

(٤) سورة الأنفال، الآية: (٦٠).

(٥) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٨٦، ٨٧، مكتبة المؤيد – الرياض، ١٤١٢هـ.

(٦) سورة النحل، الآية: (٧٨).

(٧) سورة النساء، الآية: (١١٣).

وتتمثل طبيعة المعرفة في الإسلام في الآتي:

١ – يثبت الإسلام للأشياء وجودًا خارجيًّا – عينيًّا – مستقلاً عن الذات العارفة وإدراكها، فوجودها قائم سواء وجدت هذه الذات أم لا، أدركتها أم لم تدركها، وتنقسم هذه الموجودات الخارجية – بالنسبة للإنسان إلى قسمين – وهما:

أ – موجودات عالم الشهادة، وهي: الأشياء التي تحيط بالإنسان في عالم الطبيعة من جمادٍ ونبات وحيوان وإنسان، ويدركها بحواسه.

ب – موجودات عالم الغيب، وهي: العالم الذي ليس باستطاعة الإنسان إدراكه بالحواس، في هذه الحياة الدنيا، وهو داخل فيما يسمى في الفلسفة بالميتافيزيقيا[١]، كاللوح المحفوظ، والجنة والنار، والعرش... ونحوها ولها وجودها الثابت بالخارج.

وقد بين القرآن استقلال وجود هذه الأشياء عن الإنسان، فالسموات والأرض، والملائكة وغيرها كثير، كان كل ذلك موجودًا قبل مجئ الإنسان وظهوره. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[٢]، وهذا الخليفة هو الإنسان حيث كانت الأرض والملائكة، ولما يوجد إنسان. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[٣]. فقد فقد علم الله سبحانه – آدم – عليه السلام أشياء كانت موجودة أو ستوجد، علمه أسماءها، أو عرفه على ذواتها – على خلاف بين المفسرين – ثم عرض هذه الأشياء على الملائكة، مما يدل على وجود خارجي مستقل لهذه الذوات[٤].

٢ – أن المعرفة البشرية ثمرة التقاء بين ذهن الإنسان وبين الموجودات الخارجية، وإن كان هذا لا يعني التلازم التام بين الموجودات وذهن الإنسان، بمعنى أنه ليس كل موجود

(١) الميتافيزيقيا: في اللغة اللاتينية (ما وراء الطبيعة) وهي ترجع إلى فلسفة أرسطو . انظر: عبد الرحمن بدوي (أرسطو).

(٢) سورة البقرة، الآية: (٣٠).

(٣) سورة البقرة، الآية: (٣١).

(٤) انظر: تفسير القرطبي (٢٨٢/١)، والزمخشري، الكشاف، ص٢٧٢١.

معروفًا، أو ممكنة معرفته، وليس كل تصور أو تصديق في الذهن البشري واقعًا على شيء خارجي.

فهناك من الموجودات مالا قدرة لوسائل المعرفة الإنسانية عليها، مثل كيفية الذات الإلهية، وصفاتها. فالإنسان يقر بوجودها، ولكنه لا يستطيع معرفته، وعلى هذا جاءت قاعدة السلف التي أطبق أهل السنة على اعتبارها منهجًا في تناول العقيدة، وهي قول ربيعة الرأي ومالك بن أنس عن صفة استواء الله على عرشه: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) [1].

فبينوا أن كيفية الاستواء – مع وجودها – مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به[2].

كذلك فإنه في المقابل ليس كل تصور أو حكم واقعًا على حقيقة خارجة عن الذهن، إذ لا يمتنع أن ترد على العقل البشري صورٌ وخيالاتٌ لا وجود لها في الخارج، فتركب القوة المتخيلة معاني وتشكيلات لا حقيقة لها في الواقع، ويحدث هذا كثير، في حال سيطرة العاطفة على العقل كما في تصورات الشعراء الخياليين وعند ضعف القوة العاقلة في النوم، في بعض أنواع الرؤيا التي تكون نتيجة معاناة نفسية حال اليقظة، أو سيطرة خواطر معينة على الشخص قبيل نومه، أو نحو ذلك، وهي التي تسمى في المصطلح القرآني: ﴿ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ﴾[3].

(وقد أدى الخلط بين هذه الحالة والمعرفة المطابقة لدى بعض الاستشراقيين والمتصوفة إلى منزلق خطير، حينما نقلوا تخيلاتهم الذهنية والتصورات التي تستولى عليهم في حال الفناء إلى عالم الواقع واعتبروها حقائق عينية، ذاتًا تمثل في الواقع الخارجي، فذكروا عن أنفسهم ما يرفضه العقل والشرع من جلوسهم بين يدي الله، ومخالطته لهم ومسحه

(١) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص٣٩، دار طيبة للنشر، ١٤٠٨هـ، الرياض، ط١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣٥/٢، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٧هـ.

(٣) سورة يوسف، الآية: (٤٤). قال الشوكاني في فتح القدير (٣١/٣) أضغاث أحلام هي الرؤى الكاذبة التي لا حقيقة لها كما يكون من حديث النفس ووسواس الشيطان.

صدورهم، أو الاندماج الكامل بينهم وبينه، واتحاد الخالق والمخلوق معًا، وبعكس هؤلاء رفض بعض الفلاسفة اعتبار وجود خارجي لما لا تدركه الحواس من الأمور المذكورة في القرآن من جنة ونار وروح ونحوها، واعتبروها أمورًا خيالية، لا توجد إلا في ذهن الإنسان، وليس لها حقائق عينية، خارجة كما في الفلسفة الوضعية والماركسية)[(١)].

٣ – أما كيفية العلاقة بين عقل الإنسان والأشياء الخارجية التي تثمر المعرفة، فإنها تتم من خلال تطبيق العقل البشري مبادئه القبلية التي فطر عليها على الأشياء والقضايا التي أمامه، حيث يثمر ذلك المعرفة، ولهذا كان المولى يدعو الناس الذين لم يستجيبوا للحق حينما جاءهم أن يطبقوا هذه المبادئ ليصلوا إلى المعرفة الصحيحة به، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ ۞ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ ﴾[(٢)].

ويتم ذلك بقصد الإنسان وفعله وخلق الله – جل وعلا – المعرفة، مثل سائر أفعال الإنسان الأخرى، وعلى هذا عامة علماء المسلمين، وقد تقذف المعرفة في قلب العارف دون قصد منه – كالوحي والإلهام –.

٤ – وأما تأثير العمل في وجود المعلوم، ففيه مسألتان:

الأولى: ينقسم العلم إلى ماله أثر في وجود معلومه، وما لا أثر له فيه، سواء كان ذلك علم الباري – سبحانه – أو علم البشر.

فمن العلم الإلهي الذي لا أثر له في وجود المعلوم: علم الله بنفسه (إذ لا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقًا[(٣)].

ومن العلم البشري: علمنا بمخلوقات الله التي لا أثر لنا فيها – كالسموات والأرض...

---

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٩٠، ٩١، مرجع سابق.

(٢) سورة سبأ، الآية: (٤٦).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٩٠)، مرجع سابق.

ومن القسم الثاني: علم الله بمخلوقاته، فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم كما قال سبحانه: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[1].

فالعلم بها شرط لوجودها، ولهذا جاء الاستفهام الإنكاري في الآية الكريمة على الذين اعترفوا بأن الله خالق الإنسان، وأنكروا علمه به، وهذا يقضي بأن العلم له أثر في المعلوم لا يحصل إلا به.

كذلك: فإن علم الإنسان بما يريد فعله شرط في وجود المعلوم، وهذا الوجود تابع للعلم به، كما في سائر المخترعات البشرية.

الثانية: أن تأثير العلم في المعلوم – فيما له تأثير فيه – ليس سببًا مستقلاً في وجوده، كما قرره بعض الفلاسفة بالنسبة لعلم الله، وكما هو منتهى فلسفة باركلي المثالية ذلك أن هذا النوع من العلم وإن كان سببًا فإن هناك أسبابًا أخرى، لها عمل في الإيجاد، لا يوجد الشيء بدونها، وإن تمت معرفته الذهنية، فصفات القدرة والمشيئة لها فاعلية في الإيجاد بجانب العلم[2].

ولهذا كان المولى – سبحانه – يعلق وجود الحادثات بالقدرة والمشيئة كما في قوله تعالى: ﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[3]، وقوله: ﴿ ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[4]. وقال بالنسبة للإنسان: ﴿ ٱعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[5].

مصادر المعرفة لدى الباحثين:

درج الكاتبون العرب في نظرية المعرفة متأثرين بالفلاسفة الغربيين حيث يتناولون العقل، والحس، والحدس كمصادر للمعرفة، وقد يشير بعضهم إلى ما ذكره أقطاب الصوفية

---

(١) سورة الملك، الآية: (١٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٩١).

(٣) سورة فاطر، الآية: (١٦).

(٤) سورة الإسراء، الآية: (٩٩).

(٥) سورة فصلت، الآية: (٤٠).

المنتسبون للإسلام، من أن العلم اليقيني يجيء عن طريق الذوق أو الكشف أو الوجدان[1].

(أما العلماء المسلمون، فإنهم يتفقون على أن أهم مصادر المعرفة التي ينالها الإنسان وهي الوحي الذي يكشف للإنسان حقائق ما كان ليصل إليها بدونه، والعقل الذي يستطيع كشف أنواع من الحقائق، والحس الذي يهيئ للعقل مادة المعرفة، عن طريق المدركات الحسية، ويرى هؤلاء العلماء مع اختلاف بينهم – قيمة المعرفة المتلقاة عن طرقها – أن باستطاعة الإنسان من خلال هذه المصادر تحصيل علم صحيح) [2].

سقوط مذهب الشك المطلق:

لقد أثبت «أرسطو» إمكان المعرفة، وأثبت للحواس إدراكًا نسبيًّا (النسبي) وأثبت للعقل إدراك الكلي أو المطلق.

واستطاع دعاة اليقين أن يقوضوا الشك المطلق، ويعتبرونه أزمة في حياة العقل، ومرضًا نفسيًّا يملأ الصدر بالقلق والضيق، وأن الشكاك يتناقضون مع أنفسهم حينما يقولون: إن العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية ما، فكيف أمكنهم أن يبرهنوا على صحة الشك وصدق اتجاهه؟ أليس العقل الذي أنكروه هو العقل الذي استخدموه في إثبات شكهم؟ إنه فعلاً مذهب متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه.

وإذا شك الإنسان في المعتقد الذي يجمع عليه الناس فهو لا يسمى حينئذ شاكًا وإنما يسمى منكرًا أو ملحدًا في الدين ولا يدخل ضمن الشك المطلق[3].

---

(١) انظر: أسس الفلسفة (٣٦٤)، مرجع سابق.

(٢) الاستقامة، أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص٢/٢٩.

(٣) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٦٩، مرجع سابق.

المطلب الثاني: موقف الإسلام من الشك المنهجي

التعريف بالشك المنهجي:

«هو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته، واختبار معرفته، وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئًا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة، أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين... إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدّي إلى المعرفة الصادقة، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته»[1].

فالشك عندهم وسيلة وليس غاية، فصاحبه يعتبره منهجًا للوصول إلى الحقيقة، فهو يشك من أجل أن يتحقق ويستقر، وليس يشك لذات الشك، وهذا النوع من الشك هو ما يعرف «بالشك العلمي» أو «الشك المنهجي» وهو مسلك يختاره صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته وبيان الحق من الباطل فيها، وقد يقع اضطرارًا، لكنه لا يصير حالة ملازمة، بل يصبح عقبة يتخطاها الإنسان فيصل منه إلى اليقين، ولعل أوضح نموذج على اتخاذ الشك منهجًا في الوصول إلى المعرفة هو الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» وأوضح نموذج على أن الشك قد يصيب الإنسان اضطرارًا هو «**أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ**»[2] وإذا كان كثير من رجال الفلسفة الحديثة قد رغّب في هذا النوع من الشك واعتبروه ضروريًّا لكل معرفة سواء في ذلك العقليون، وعلى رأسهم «**رينيه ديكارت**» وقد أسموه «**بالشك العلمي**» أو التجريبيون من أمثال «**ديفيد هيوم – ١٧٧٢م**» وقد سماه «**بالشك العلمي**»، ويبالغ البعض في أهمية هذا النوع من الشك، فجعلوه أساس النهضة العقلية والعلمية في أوروبا، بل قال البعض: إن المذهب التجريبي هو ثمرة من ثمار المنهج الشكي في البحث، بل إن فتوحات العلم في ماضيه وحاضره ليست إلا أثرًا من آثار هذا المنهج الشكي.

---

(١) أسس الفلسفة، ص١٢٩، مرجع سابق.

(٢) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٧١، مرجع سابق.

لقد اصطنع «سقراط» الشك في مناقشة حكماء عصره، فكان يكشف عن حقيقة فكرهم بإثارة الشك في صوابها، وكان لمنهجه جانبان: سلبي: وهو التهكم الذي يؤدي إلى تخليص العقل من الأخطاء، وإيجابي: وهو التوليد الذي يرشد إلى الحقيقة، ففي مرحلة التهكم يبدو سقراط مع محدثيه، وكأنه يتعلم منهم، فيسلم بأقوالهم مصطنعًا الجهل، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة ما يقولون، ويمضي في أسئلته مستنبطًا من أقوالهم أفكارًا لا تروقهم، فيبدو بهذا تناقضهم، وهكذا ينتهي من مرحلة التهكم إلى تحرير العقل من الأخطاء التي أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية – وهم حكماء عصره – كما كانوا يسمون أنفسهم ويسميهم الناس.

فإذا توصل سقراط إلى هذا أخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى الحقيقة، وهذا هو الجانب الإيجابي في منهجه»...

ثم سلك «أرسطو» مسلك أستاذه، وأيد الشك المنهجي، وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أي بحث علمي قائلاً: (إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه، يشبهون الذين على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه) (١).

وسوف نبرز المنهج الشكي المنهجي في ضوء شخصية مفكر إسلامي كبير وهو:

أبو حامد الغزالي:

وفي الحقيقة إن أكثر الدراسات الغربية تربط هذا المنهج في العصر الحديث برينيه ديكارت دون الإشارة إلى أبي حامد الغزالي، رغم أن الخطوات التي سلكها أبو حامد والنتائج التي خرج بها من رحلة الشك، هي نفس الخطوات والنتائج – مع اختلاف في العرض – التي خرج بها رينيه ديكارت.

أبو حامد الغزالي والشك المنهجي:

بداية فإن أبا حامد الغزالي لم يصطنع الشك منهجًا للتفكير، وإنما اتخذه منهجًا للخروج من حالة الشك التي حلت به، وقد عبر هو عن حالته بقوله: (ولما شفاني الله تعالى

---

(١) أسس الفلسفة، ص١٣٠.

من هذا المرض بفضله وسعة جوده...) [1] إذًا فالشك قد نزل به اضـطرارًا، و لم يصـطنعه ابتداء طريقًا إلى الحقيقة، فقد أخذ يسعى إلى العلم اليقيني والذي عرفـه بقولـه: (الـذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقي معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم) [2].

وقد أثار عنده حديث النبي ﷺ القائل: (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه...) شجون التحري عن حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائـد العارضة بتقليد الوالدين أو الآخرين، فأخذ يسعى إلى طلب العلم اليقين.

ثم أخذ يفتش في علومه، ويبحث عن مواضع الـيقين فيهـا، فـرآه أول الأمـر في «الحسيات» فلما تفحصها وجدها من جنس التقليدات التي لم يجد فيها «الأمان» وساق مثلاً على خداع الحواس بحاسة البصر، فقال: إن الإنسان ينظر إلى الظل فيراه واقفًا غير متحـرك فيحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة – بعد ساعة مثلاً – يجده قد تحرك على سـنة التدرج.

ثم انتقل إلى العقليات بعد أن فقد الثقة في التقليدات وفي المحسوسـات – كمصـدر للأمان واليقين – فلما تفحصّها وجدها هي الأخرى لا أمان فيها، وقال لنفسه: إذا كـان حاكم العقل قد كذب الحس في أحكامه، فقد يأتي حاكم آخر فوق العقل يكذبه أيضًـا في أحكامه، واستشهد بحالة النائم الذي يرى أمورًا ويتخيّل أحوالاً فيعتقد لها ثباتًا واسـتقرارًا، فلما يستيقظ لم يجد لجميع معتقداته وتخيلاته أصلاً ولا حقيقة، وهكذا يمكن أن يطرأ علـى العقل حالة تكون نسبتها إلى اليقظة، كنسبة اليقظة إلى المنام.

وبعد هذه الرحلة الشكية في مصادر المعرفة وأدوات العلم، يقـول الغـزالي: (فلمـا خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسر، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، و لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء، ودام قريبًا من شهرين، أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفى الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها علـى

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٧٦، الطبعة المحققة.

(٢) المرجع السابق، ص٦٩.

أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف...)[1]، وهكذا انتهى الغزالي إلى وجود اليقين في الأوليات العقلية التي أطلق عليها «ديكارت» فيما بعد مصطلح «الحدس» ومن قرأ كتاب «معيار العلم» لأبي حامد الغزالي يلمس منهج الغزالي في طلب اليقين، حيث اشترط وضوح الأفكار، وانكشافها للعقل انكشافًا بديهيًّا.

وهكذا انتهى الغزالي إلى أن الأوليات العقلية أو الفطرية هي مفتاح المعرفة السليمة، وأولاها لما رجع اليقين إلى العقل، ويجب أن نتقنها ونطمئن إليها كقولك: العشرة أكثر من الثلاثة، وقولك النفي والإثبات لا يجتمعان على شيء واحد من جهة واحدة وهكذا...

والذي يخلص إليه بعد هذا السرد في إيجاز شديد:

أ – أن الغزالي لم يصطنع الشك ابتداء، وإنما أخذه وسيلة للخروج من أزمته العارضة.

ب – أن الغزالي – وهذا مهم جدًا – لم يشك في العقيدة الثابتة، ولم يبق بدون عقيدة انتظارًا لمسلك النظر واليقين، وهو إذا كان قد ترفّع عن التقليد مصدرًا للمعرفة، وجعل الحق قائمًا بنفسه وليس بمن قاله، فإنه لم يجوز أن يُهْجَرَ كل حق سابق، له خاطر مبطل وإلا لزم هجر كثير من الحق كالقرآن والسنة والعقيدة الصحيحة.

ج – ومن هنا كان شك الغزالي في أدوات المعرفة من التقليد والحواس والعقل، من حيث ما يتعلق بهذه المصادر من المعلومات الحسية أو المشاهدة، أما أخبار الغيب الصادقة الثابتة بالنقل الصحيح والتواتر فلم يُدخِلها الغزالي ضمن دائرة الشك: وهذا والله أعلم[2].

د – اشترط الغزالي في الحق شرطين:

الأول: أن يكون معقولاً في نفسه مؤيدًا بالبرهان.

الثاني: أن يكون موافقًا للقرآن والسنة، أي مؤيدًا بالأدلة الشرعية ومن هنا كان حدسه العقلي مؤيدًا بالعقيدة الإسلامية الثابتة[3].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٦٨ – ٨٦، مرجع سابق.

(٢) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٧٤، ١٧٥، مرجع سابق.

(٣) راجع المقدمة الجامعة لكتاب المنقذ من الضلال، ص٥ – ٦٢.

رينيه ديكارت والشك المنهجي:

يعتبر الكثيرون «ديكارت» مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة، لأنه رد للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا من قبل «مونتاني» المولود سنة ١٥٩٢م ورفض ديكارت السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة والسلطة العلمية ممثلة في «أرسطو» رفضهما مصدرًا للحقيقة، ورد الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ[١].

وإذا كانت الفلسفة الأوروبية في عصر «ديكارت» يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تدرك بالحدْس، وصدر عنها كل معرفة يقينية صادقة صدقًا مطلقًا، وأن الأفكار التي تكتسب بالتجربة كانت في نظر العقليين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير – إذا كان قد قدِّر للمذهب العقلي أن يسود الفلسفة الأوروبية منذ أيام ديكارت حتى الحرب الأوروبية الأولى – إلا أنه بدأ يأخذ في الانحسار أمام المذهب التجريبي الذي أخذ ينتشر بسرعة، وبدأ يقوِّض المذهب العقلي، ويرفض القول بالمعرفة الأولية السابقة على كل تجربة، وينكر الفطرة مصدرًا للعلم، بل غالى بعض أصحاب النزعة الحسية التجريبية فأنكروا وجود العقل، وجعله البعض تابعًا للحس أو المادة، وبلغ هذا الاتجاه ذروته في الوضعية المنطقية المعاصرة.

وهكذا يظهر مدى الاختلاف بين الباحثين حول مصادر المعرفة، وأيهما يوصل إلى اليقين، ويصلح أساسًا في الوصول إلى الحق، هل هو العقل، أم الفطرة والحدْس، أم المحسوسات أو بعبارة أخرى الحس والتجربة أم الوحي، وهذا الأخير – الوحي – هو ما حرصت الحضارة الغربية في جل توجهاتها الفكرية على استبعاده من مصادر المعرفة حتى استحقت أن توصف بأنها حضارة مادية بحتة لأنها تقوم في استنباط معارفها من المصادر التي ترتبط بهذا الوجود المحسوس دون غيره[٢].

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، ص١٥١.

(٢) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٧٩، ١٨٠، مرجع سابق.

الغزالي والشك المنهجي[1]:

عاش الإمام الغزالي في جو من التوتر العلمي والاختلافات المنهجية، فكان في عصر، للفلسفة فيه شأن كبير ولها منهج في البحث عن الحقيقة وقد افتتن بها فلاسفة المسلمين، وألقوا في ساحة الفكر الإسلامي تجربتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة حتى بهرت الناس وكان يقابلهم مدافعًا عن أصالة الفكر الإسلامي ومفاهيمه علم الكلام كحركة دفاعية غرضها الدفاع عن العقائد الإسلامية، وإقامة الحجج العقلية المستلهمة من النص والتي لا تخرج عن قوانين العقل لإثبات عقائد الإسلام وإفحام الخصم المجادل. وكان هناك من يشك في قيمة العقل والحس أصلاً طريقين للمعرفة ويرى أنه لابد من التعويل على الإمام المعصوم في الدين فقط كما تدعى الباطنية أو التعليمية. وكان هناك فريق آخر، يبحث عن نوع معين من المعرفة بعيدًا عن ضجة الفكر والعقل والفلسفة وهم الصوفية. وللحقيقة في نظرهم طريق مختلف عن طريق غيرهم هي طريق الذوق والكشف والإلهام العلمي – وليس الفكري – القائم على تصفية القلب وإعداد النفس ورياضتها ومجاهدتها حتى تصل إلى درجة الفناء في الحقيقة الأزلية، وقد تتحد معها وينكشف السر وتتجلى الحقيقة، مما لا يمكن أن يعبر عنها منطق العقل، ولا أداء اللغة[2].

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد: فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي، من أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام لُقِّب بحجة الإسلام، ولد في طوس بخراسان (شمال شرقي فارس) ١٠٥٩م (٤٥٠هـ) ومات فيها ١٩ كانون الأول ١١١١م (٥٠١هـ) أخذ عن المتكلم والفقيه المشهور الجويني الذي لقب بإمام الحرمين، تحول في وقت مبكر إلى الشكية وكتب كتابه الشهير (المنقذ من الضلال) طبق فيه النظر العقلي على علم الكلام، خرج إلى مكة حاجًّا واعتزل الناس وعكف على الدرس وفي تلك الفترة كتب [إحياء علوم الدين]، ثم عاد إلى التدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، هو من أكثر من تهيأ له النفاذ إلى الجوهر الصميم للحياة الداخلية وكان منهجه الوضوح والصدق والصراحة وفي سيرته تشابه لاعترافات القديس أوغو سطينوس. أدى ذلك بالغزالي إلى تحرير كتابه (تهافت الفلاسفة) وقد شن فيه هجومًا على الأرسطوطاليسية المسلمة. شهد له وبمنزلته وعلمه الأخلاقي كثير من فلاسفة الغرب أمثال (فرانشسكو غبربيلي)، (إرنست رينان)، (إميل برهييه) وغيرهم. قال عنه محمد إقبال (إن الدعوة التي قام بها الغزالي تكاد تكون دعوة إلى التبشير بمبدأ جديد) مثلها مثل دعوة كانط في ألمانيا.
انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٤٢٩.

(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١٠٥، ١٠٦، مرجع سابق.

ومع هذا الاضطراب المنهجي والترف الفكري بألوانه عادت الحقيقة ببساطتها صعبة المنال، ولم يكن الإمام الغزالي كشخصية علمية باحثة يرضيه أن ينغمس في إحدى هذه الطوائف انغماسًا نهائيًّا لأن روح الشك والبحث عن الحقيقة هي الأهم من كل شيء في نظره. فدرس الفلسفة ودرسها وألف فيها كتابه المشهور «مقاصد الفلاسفة». ولكنه ثار على اتجاهها الوثني وألف كتابًا ضدها سماه «تهافت الفلاسفة» وقال في ذلك الكتاب: «فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شرائع الدين... يتبعون فيها رهطًا يصدون عن سبيل الله وهم بالآخرة كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي وغير بحث نظري صادر من التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صواب الصواب، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم.

فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي من عقائدهم وطبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تميزًا إلى غمر العقلاء بزعمهم انخراطًا في سلكهم وترفعًا عن مسايرة الجماهير والدهماء... ظنًا بأن التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال، فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يعمل بترك الحق المعتقد تقليدًا بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقًا دون أن يقبله خبرًا وتحقيقًا»[1].
ثم جاس للغزالي خلال ديار كل من المتكلمين والباطنية والمتصوفة ولم يبق من أهل التقليد وانتهى الأمر به إلى أن أصبح متصوفًا ومؤسسًا للمعرفة على أساس عقلي يقيني، هذا النمط من التصوف خفف غلو الاتحاديين والحلوليين وحاول إرجاع التصوف إلى دائرة الشرع كما يظهر ذلك في موسوعته الكبيرة «إحياء علوم الدين»، وأصبح للغزالي شخصية مختلفة عن كل فرقة فهي شخصية باحثة ناقدة تؤمن بإمكان الحقيقة ولكن على أساس من الشك والتمحيص المنهجي. وهذا الشك الذي اعتنقه الغزالي منهجًا للبحث عن الحقيقة لم يثنه عن الاقتناع التام بالحقيقة وعن الاعتراف بإمكان معرفتها.

ولكن الذي كان يشغله هو تمحيص هذه الأداة العارفة للحقيقة واليقين في هذه الأداة،

(١) الغزالي (تهافت الفلاسفة)، تحقيق: د. سليمان دينا، ط٥، دار المعارف – القاهرة، ١٩٧٢م، ص٧٢، ٧٤.

ومن ثم تجاوز قنطرة الإيمان بالحق إلى الإيقان به يقينًا لا يقارفه إمكان الغلط والوهم فيــه. وقد حاول الغزالي أولاً أن يحدد مطلوبه وهو العلم اليقيني ليقيس في ضوئه معارفــه بقولــه «العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلو والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لــو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: بل الثلاثة أكبر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا، وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفته و لم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا. ثم علمت أن كل مالا أعلمه على هــذا الوجه ولا أوقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه فليس بعلم يقيني»[1].

وأثناء بحث الغزالي عن حد العلم وجد أن قيمة الفكر مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأداة التي تكسب عن طريقها وأن الموثوق بالفكرة لا يتم إلا بعد الوثوق بهــذه الأداة نفســها. وإذا نظرنا إلى ما نملكه من أدوات للمعرفة وجدناهما الحواس والعقل فهمــا عــدتنا الإنســانية للمعرفة، فهل هاتان الوسيلتان مسلمتان ويقينيتان في صلاحيتهما للوصول إلى المعرفة؟

وقف الغزالي هنا ليمحص كلاً من الإدراك الحسي والعقلي.

الغزالي والحس:

فالحس لم ينج من أن تصوب عليه سهام النقد حتى قبل أن يشك الغزالي. ذلــك أن مسألة خداع الحواس أثارها كثيرون قبله وبعده. وهو يقول بهذا الصدد: «والــنفس في أول الفطرة أشد إذعانًا وانقيادًا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام إليها، فألفت احتكامهما وأيقنت بهما، قبل أن أدراكها الحــاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام من مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتهما فــلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما... وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله في تخرص هذين الحاكمين واختلالهما فانظر إلى حاكم الحس كيف

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٢٦ – ٢٧، مرجع سابق.

يحكم[1]، ثم ساق أمثلة على اختلال حاكم الحس منها قوله: «من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه تحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكواكب فتراها صغيرة في مقدار الدنيا ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته[2].

ثم هو لا يثق أيضًا بحاكم الوهم أو الخيال، فإنك «إن عرضت عليه جسمًا واحدًا فيه: حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك على سبيل الاجتماع كاع[3] عن قبوله وتخيل أن بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له. وقدر التصاق كل واحد بالآخر في مثال ستر رقيق، ينطبق على ستر آخر. ولم يكن جبلته أن يفهم تعدده إلا بتقدير تعدد المكان فإن الوهم يأخذ من الحس، والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان والزمان فإذا رفعا جميعًا عسر عليه التصديق بأعواد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد»[4]. والعقل هو الذي وهبه الله للإنسان منجاة من ضلال الوهم.

الغزالي والعقل:

أما الحاكم العقلي فهل هو بمنجاة من الشك عند الغزالي في منهجه الشكي؟ وهل يمكن أن تسلم نفسه بالأمان فيه؟

هنا تكمن عقيدة الشك المنهجي عند الغزالي فهل يشك الغزالي في قدرة العقل على الوصول إلى معرفة؟ وهل الحل الذي يحل به عقدة الشك هذه حل عقلي حتى مع شكه في العقل شكًّا منهجيًا غير مطلق، أم أن العقل يلحق بالحس كأداتين لا قيمة لهما في المعرفة — أقصد في تأسيس المعرفة -؟ وهل هناك من طريق آخر تؤسس عليه المعرفة؟ وما طبيعته؟

---

(١) الغزالي: معيار العلم، ط٢، دار المعارف، سنة ١٩٦٩م، ص٦٢ — ٦٣.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٢٩، مرجع سابق.

(٣) كاع: كِعت عنه وأكَاع، إذا هِبْتُه وجبنت عنه فهو كائع. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ٣/ ٨٠.

(٤) المرجع السابق، ص٦٣.

وقف الغزالي عند هذه المسألة وقفة أكدت عزمه في البحث عن الحل، وشكه في العقل لاحتمال أن يكون ثمة طور يكذبه إذ قال: «فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب حاكم الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالات لها بالمنام.

وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أمورًا وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا ولاشك في تلك الحالة فيها. ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل... »[1].

وأخذ الغزالي يبحث عن الحل بعد هذه الحيرة التي تملكته، كيف ومن أين تأتي الثقة بهذه البديهيات أو الضروريات العقلية؟ أبالحس وهو لا ثقة فيه؟ أم بالعقل المستدل؟ أبالمنطق أم بطريق خارجي؟ وما عساه أن يكون؟

حل الغزالي وتأسيس المعرفة:

لقد عرض الإمام الغزالي حله للقضية بعبارات كانت مثارًا للاختلاف في فهمها، بحثًا عن مراد الغزالي بها، وبحثًا عن الحل الذي ارتضاه وعباراته الرئيسية المتعمدة إنما هي في المنقذ إذ يقول: «فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجًا فلم يتسير، إذ لم يكن دفعه إلا بدليل، ولم يمكن نصب الدليل، فأعضل هذا الداء ودام قريبًا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال. حتى شفى الله تعالى وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٢٩ — ٣٠.

وذلك النور هو أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمه الله تعالى الواسعة» [1].

وسنعرض للحلول من خلال نص الغزالي مرجحين أقواها:

أ – الحل الصوفي[2]:

يفسر الصوفية النور الذي يقذفه الله في الصدر بأنه الكشف أو الإلهام أو الذوق. معتمدين في ذلك على أن الغزالي ارتضى في آخر حياته أن يكون صوفيًّا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى على الترتيب الزمني الخاطئ في ترتيب كتب الغزالي إذ يدعون أن كتاب المنقذ يعد من كتبه المتقدمة ودليلهم على ذلك أن صياغته المنطقية وليست معلوماته مرتبة ترتيبًا زمنيًّا وإنما ترتيبها منطقيًّا، ومن ثم فلا يمثل صورة أمينة لحياة الغزالي وتصوره. ولعل الدكتور عثمان أمين قد تابع هذا الاتجاه فادعى أن «الشك المطلق عند الغزالي قد أفضى إلى حال من الإشراق الصوفي»[3]. كما استندوا إلى أن الغزالي نشأ في طفولته في جو صوفي فيلزم من ذلك أنه ارتشف الصوفية من طفولته.

وهذه الحجج ليست كافية في اعتبار الحل صوفيًّا للأسباب الآتية:

١ – الروايات عن التجارب الصوفية المبكرة في حياة الغزالي مشكوك فيها. وإن معرفته للتصوف في مثل هذا السن المبكر ليست دليلاً لأنه تفلسف وتنقل بين المذاهب وجعل التصوف آخر ما آل إليه أمره على أساس جديد. وكان دخوله للتصوف ليس حلاً لأزمته الشكية التي دامت شهرين، إنما كان يريد بذلك الخلاص من التعب الذي أجهده فيختم حياته بالعمل والتقوى مرجحًا له على البحث والنظر، وإن كان قد ألف في هذه الفترة كتابه «الإحياء» كثمرة ناضجة مؤسسة على العقل الذي تأسس على اليقين الفطري والعمل بهذا اليقين بممارسة أوامر الشرع.

(١) المرجع السابق، ص٣١.

(٢) اعتمدنا في هذا على د. محمود زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص٩٣ – ٩٨.

(٣) د. عثمان أمين: ديكارت، ط٦، الأنجلو القاهرة، ١٩٦٩م، ص٢٩ هامش.

٢ – ثم أليس كان مطلوب الغزالي هو العلم اليقيني. وهو الذي لم يفقده وحتى وهـو يبحث عن الحقيقة بمنهجه الشكي، إذ يقول «فإن الأولويات ليست مطلوبة فإنها حاضـرة والحاضر إذا طلب فقد اختفى، ومن طلب مالا يطلب فـلا يتـهم بالتقصـير في طلـب بالطلب»[(١)].

٣ – كما أنه من الثابت تاريخيًّا أن الغزالي وجد حله ووصـل إلى تأسـيس يقينـه بالمعارف الأولية قبل انتهائه إلى التصوف. بل إنه يقول إنه لم يكـن في اسـتطاعته إدراك التصوف عن طريق الاشتغال النظري، بل لابد من الممارسة العملية وحتى مع ممارسته العملية في طريق التصوف، كما يعيب على المتصوفة المتطرفين عداءهم للعقل أو للفطرة الإنسانية أو الجهة العاقلة في الإنسان بل ودعم العلوم العقلية مع العلوم الشرعية، وأعـاد التصـوف إلى حدود العقل والشرع، بعيدًا عن نظريات الحلول والاتحاد.

ب – الحل اللاعقلي[(٢)]:

وهذا الحل أو التفسير للحل عند الغزالي، وإن كان يشترك مع الحل الصوفي بـالقول بخارجية الحل، إلا أنه يعود إلى تفسير إشراقي للمعرفة أو إلى نظرية الاتصال لدى ابن رشد، إذ يرى هذا الاتجاه أن هناك قوة فوق العقل أعطت النور للغزالي، باعتبار الله سببًا أصليًّا أو غير مباشر والحل هنا هو الإيمان. وكأن هذا التفسير يتهم الغزالي بأنه كان منكرًا أو ملحدًا.

وهذا التفسير خاطئ، لأن الغزالي كان مؤمنًا قبل شكه وحين شكه وبعد شكه، وكل ما هنالك أنه طلب اليقين بمنهج الشك ليدخل إلى درجة اليقين بعد الإيمان وليعطي تأسيسًا فطريًّا من الله سبحانه قائمًا في الإنسان يجعله موقنًا بوجود ذاته ومعرفتها وموقنًـا فكـرة بوجود الله ومعرفته[(٣)]، ولو كان الحل لا عقليًّا لكان وجب على الغزالي حتى يستعيد الإيمان أن يبرهن على معرفة الله هنا بنوع من الأدلة المنطقية، ولكنه يصرح بقوله بأن الحل « لم يكن

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٣٢.

(٢) د. زقزوق/ المنهج، ص٩٩ – ١٠٠.

(٣) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١١٢، مكتبة المؤيد – الرياض – الطبعـة الأولى، ١٤١٢هـ.

بنظم دليل ولا ترتيب كلام بل بنور قذفه الله في الصدر»[1] فهو إذًا يعرف الله ويؤمن به قبل الحل ومعه وبعده.

وننفي كذلك أن يكون هذا الحل بطريق فلسفي أي بطريق البرهان المنطقي بنفس النص السابق للغزالي.

ج – الحل الفطري:

ويرد الدكتور زقزوق أنه التفسير الحدسي[2] ويتمثل هذا التفسير في القول بأن الغزالي طلب في منهجه «تأسيس العلم تأسيسًا أوليًّا غير قابل للنقض ورفض من أجل ذلك – في أثناء بحثه عن الحقيقة – كل علم غير يقيني يقينًا مطلقًا[3]، وعبارات الغزالي السابقة في المنقذ تدل على أن هذا الحل لم يكن (منطلقًا) منطقيًّا ولا صوفيًّا ولا عقليًّا.

وإنما كان بنور قذفه الله في صدره وتفسير الغزالي لهذا النور بالحدس الذي هو رؤية عقلية مباشرة في موضع آخر من كتبه المعتمدة التي يقول فيها: ومن مارس العلوم عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه[4] هو الذي أوحى بهذا التفسير. وكما يقول الدكتور زقزوق «فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحًا لبعض النقاط الهامة، فالغزالي يشير هنا إلى أن الذي يشتغل بالعلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها. وهكذا فإن لدينا هنا إيضاحًا يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالي أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية. وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حدسية قد وجدنا ما يزكيه ويدعمه[5].

وحقيقة الأمر أن الذي وجده الغزالي لم يكن غائبًا عنه ولكنه بمنهجه الشكي أيقن به،

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٣١، مرجع سابق.

(٢) د. زقزوق: المنهج، ص١٠١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) د. زقزوق: المنهج، ص١٠٢، مرجع سابق.

(٤) الغزالي: معيار العلم، ص١٩٢، مرجع سابق.

(٥) د. زقزوق: المنهج، ص١٠٣، مرجع سابق.

ذلك العلم اليقيني أو المعرفة اليقينية البديهية المتمثلة في معرفة الله بالفطرة التي تلازم معرفة الإنسان لذاته ولوجوده. إنها الفطرة الإنسانية المخلوقة لله والمودع فيها الإيمان بوجودها مع الإيمان بوجود الله سبحانه والتي يدل عليها أول ما أنزل من القرآن قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾[1] فالله عز وجل يطلب من الإنسان أن يقرأ والقراءة علم ومعرفة تطلب من موجود أو مخلوق لابد أن يكون واعيًا بذاته عالمًا بوجوده، وهذا العلم بوجوده ليس إلا أثرًا من آثار خالقه سبحانه الذي خلقه وأودع فيه القدرة على العلم والمعرفة. وأعلى أصناف هذه المعرفة معرفته بربه الذي خلق (أودع فيه القدرة) وعلم وبوحدانيته كما قال تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[2].

وينبغي أن ندرك إلى أن التعبير عن هذه المعرفة الفطرية اليقينية معرفة الذات ومعرفة الله، المؤسسة للعلم اليقيني التي تعطي الضروريات العقلية الثقة حتى تجعل العقل طريقًا موثوقًا للمعرفة، أن التعبير عنها في أقوال الغزالي بالنور أو الإلهام أو الكشف، لا ينبغي أن يستدرجنا للحكم بأن حله للقضية كان صوفيًّا. ذلك أنه عبر عنها أيضًا بالحدس في مواضع أخرى. كما عبر عن طريقها بأنها البصيرة العاطفة وكل ما هنالك أنها هي سواء بتعبيره الفلسفي لها أو بتعبيره الصوفي. لا سيما إذا علمنا أن الغزالي لم يكن على طريق الصوفية المتطرفين الذين يهاجمون العقل ذلك العقل الذي يفهمه الغزالي على أنه الجهة المدركة في الإنسان والذي يتجاوز العقل الفلسفي الذي يعمل بطريق البرهان المنطقي ولا يعترف بغيره طريقًا لليقين. بل إن الفطرة الإنسانية عند الغزالي وكما نعتقد مؤسسة على هذا اليقين. وليس الطريق المنطقي البرهان إلا طريقًا من طرق اليقين، بل لا قيمة له في الوصول إلى اليقين مالم يعتمد على الضروريات العقلية اليقينية التي أكرم الله بها الفطرة الإنسانية المخلوقة لله والعارفة بذاتها وبربها[3].

---

(١) سورة العلق، الآيات: (١ – ٥).

(٢) سورة محمد، الآية: (١٩).

(٣) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١١٣، ١١٤ – مكتبة المؤيد – الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

تقييم:

١ – لم يكن الغزالي رافضًا لتعاليم الإسلام ومنكرًا للإيمان في شكه المنهجي. كل ما هنالك أن الجو الفكري كان مشبعًا بالفرق من فلاسفة وباطنية ومتكلمين وصوفية. فأراد الرجل الباحث أن لا يكون إيمانه قائمًا على مجرد التلقين والتقليد، ولا يرضيه حتى أن يكون واصلاً لليقين بطريق العقل الفلسفي الذي يدعي أن الطريق الوحيد هو البرهان المنطقي، بل إنه حتى تتم لهذا البرهان يقينيته لابد أن يستند إلى يقين سابق لا تثار حوله الأسئلة ولا يذهب إلى أبعد منه بحثًا عن أصله. وهو بهذا كله يريد أن يتجاوز درجة الإيمان إلى اليقين فيسد الفجوة بينهما إذ كانت مشكلته هي هذه الفجوة «بين الإنسان كعارف وبينه كمؤمن وهل يستطيع الوصول إلى درجة اليقين في موضوعات إيمانه؟ وإذا كان في استطاعته فأين تكون هذه القدرة؟ وكيف يمكن تعهدها بالعناية؟ فهدف الغزالي هو اليقين في الله عن طريق معرفته و لم يكن يشك أبدًا في موضوع معرفته وهو الإيمان بالله[1].

وهو بهذا يريد أن يكون متميزًا عن المقلدين والفلاسفة والمتكلمين في يقينه ويسلك طريق النظر لا نظر الفلاسفة الخالي من اليقين أصلاً بالانحراف عن منهج الله والبعد عن النور الإلهي، ولا نظر علماء الكلام الذي لا يعدو أن يكون طريقًا للجدل وافيًا بمقصودهم في الدفاع عن العقيدة، غير وافٍ بمقصوده هو وهو دخول القنطرة ما بين الإيمان واليقين. وإنما النظر يرجع إلى اليقين فهو المستند إلى النور الرباني الذي يقذفه الله في قلب المخلصين المجاهدين من عباده. النظر الذي هو وليد الشك، والذي يولد المعرفة الحقة. كما يقول... وليس مع واحد منهم معجزة يترجح بها جانبه، فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى الطريق، وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال.

خذ ما تراه ودع شيئًا سمعت به   في طالع الشمس ما يغني زحل

---

(١) د. علي عيسي عثمان: الإنسان عند الغزالي، ترجمة خيري حماد، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ١٩٦٢م، ص٣٠ – ٣١.

ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعًا إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[1].

وأن الغزالي تحدوه وهو كذلك وهو يرسم طريق الشك في المحسوسات والمعقولات رغبة في أن يطغى الفلسفة الوثنية التي نقلت إلى عصره وشاعت والتي تعتمد على مناهج العقل والحس وتبعد عن طريق الشرع، وفي الوقت نفسه وهو يسترد الثقة بالعقل إنما يريد أن يقف في وجه الباطنية التي ألغت العقل[2].

وهو لا يريد أن يدرك حقائق الإيمان بالتقليد. كما لا يرى أن طريق علم الكلام الجدلي يعطيه مثل هذا اليقين وانتهاؤه إلى الصوفية إنما كان ليعين هذا الإيمان ولم يكن خروجًا على منهجه أو على العقل المؤسس تأسيسًا سليمًا وهو بذلك كله يريد صياغة منهج مستقل يعتمد الشرع والعقل معًا، الشرع الذي يخاطب العقل والعقل الذي يستند إلى النور الرباني، فيعيش الحقائق في وجدانه في الوقت الذي يستمتع فيه بالصحوة العقلية المستندة إلى نور الله وعن طريق البصيرة الباطنة[3] التي هي عين النفس المدركة.

٢ – ولكن ما حال الناس إزاء الحقيقة؟ وهل يستطيع كل أحد أن يمر بتجربة الغزالي الشكية حتى يصل إلى اليقين؟ وهل يحرم الناس من اليقين إذا لم يسيروا في الشك المنهجي؟ كل هذا إجهاد للبحث والإنسان وإجهاد للحقيقة ووضع للشكوك في طريق الناس إليها. وهل كان منهج رسول الله ﷺ ومنهج صحابته كهذا المنهج؟ أم هل كانوا لا يتمتعون بيقين مثل يقين الإمام الغزالي؟ إنه مع احترامنا لهذا الإمام الجليل لا يعدو تقييمنا له في نطاق إمكان المعرفة إلا أن نقول: إنه أجهد نفسه كثيرًا، وهو معذور نظرًا لتقلبه بين طوائف الباحثين الذين تمثل كل طائفة منهم خروجًا على بساطة العقيدة ومنهج القرآن الكريم وإلا

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، مكتبة الجندي، القاهرة، ص١٧٤ – ١٧٥.

(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١١٥، مكتبة المؤيد – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٣، طبعة عيسى الحلبي بالقاهرة، ص١٠.

فما الذي انتهى إليه الإمام الغزالي من وجهة نظر المتدين العادي غير المتفلسف؟ هل أعطى الحقيقة وجودًا غير وجودها؟ أم أنه أعطى العقل ثقة غير ثقته؟ ما نوع الوثوق الذي أضاء عقل الغزالي بعد ظلمه، وأمنّه بعد يأس، وطمأنه بعد اضطراب، وهدأه بعد لوعة وفزع؟ هل هو وثوق بأن العقل يدرك الواقع لا كما هو ولكن كما يبدو له؟ وعندما ينتقل البشر من طور إلى آخر من حياهم طور المتصوفة أو طور ما بعد الموت ربما (يكون)، يدركون أن جميع ما كانوا تصوره من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها. أم هو وثوق بأن العقل البشري في طور ما قبل الموت وفي ظروف غير ظروف المتصوفة يدرك الواقع كما هو؟

فإن يكن الأول: فقد كانت هذه هي حال الغزالي قبل أن يدركه الفيض الإلهي. فما جدوى الفيض الإلهي إذًا؟[1].

وإن يكن الثاني: فكيف يكون ما يدركه العقل البشري قبل الموت وبدون تصوف إدراكًا صحيحًا مطابقًا للواقع وعلمًا به لا يداخله خطأ؟ وقد افترض الغزالي أن هناك حالاً لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا تيقناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها؟ نعم إن الغزالي لم يقطع بوجود هذه الحال ولكنه جوز وجودها ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن الفعل البشري قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو[2].

على كل حال فإن تجربة الغزالي تعد منهجًا فلسفيًّا قويًّا رادًا على الشك المطلق. إذ إنه ضمن للأوليات العقلية والحسية ضمانًا جعلها موثوقًا بها كأوائل البرهان. ومن ثم فإن الحقيقة موجودة والعلم بها ممكن. بل هو قائم على اليقين. كما أنه عَلّم حدًّا دقيقًا يخلصه من عناصر الغموض وأظهر استحالة الوثوق بالعقل نفسه بل وضرب أمثلة لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس ودعا إلى النظر القائم على أسس متينة يقينية من أوائل الحس والعقليات المضمونة لليقين.

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١١٦، مرجع سابق.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: دكتور سليمان دينا قسم (٢)، ط(٢)، دار المعارف – القاهرة، مقدمة المحقق، ص٤٧، ٤٨.

تقييم الشك كمنهج في البحث في ضوء الإسلام:

سبقت الإشارة إلى أن الشك التام أو المطلق مرفوض في التصور الإسلامي في كل درجاته وأنواعه، وأن الوجود خارج الذهن هو وجود حقيقي سواء كان وجودًا حسيًّا أو ما يسمى بـــ (عالم الشهادة) أو وجود عيني ما يسمى بالشريعة بـــ (عالم الغيب)[1].

أما الشك المنهجي:

الذي يتخذه صاحبه وسيلة للوصول إلى اليقين، وطريقًا لاختبار المعلومات التي لديه فينظر إلى الدائرة التي يتوجه إليها الشك بمعنى:

١ – إذا كان الشك في العلوم النظرية المكتسبة: (سواء اكتسبها الإنسان بالتجربة، أو بالتقليد، أو بالاستنتاج القابل للخطأ، أو التأثر بالآخرين...) وسعى في تمحيصها مستخدمًا أسلوب الشك حتى يصل الحق فيلتزمه، ويعرف الباطل فيجتنبه، فهذا المنحى لا بأس به ولا يمنع منه الإسلام، بل إن الإسلام يحض على النظر والبرهان، ويحث على تحري الحق، وينهي من كانت لديه القدرة على الاجتهاد ومعرفة الدليل، ينهاه عن التقليد، وما أكثر نصوص القرآن التي جاءت تطلب النظر والتدبر والتفكير، وتنهى عن التقليد الأعمى لموروثات الآباء والأجداد، وتبين أن الظن لا يقيم علمًا صحيحًا، وإنما العلم الصحيح الذي يقوم على النظر والبرهان، قال تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾[3]... إلخ من الدلائل الكثيرة في الإسلام التي وعاها السلف الأول وظهر أثرها في مناهجهم العملية والتجريبية.

٢ – أما إذا تطور الشك فوصل إلى المبادئ الفطرية الراسخة في العقل، أو ما يسمى بالمبادئ القبلية، أو المعارف الأولية البديهية – فهذا ما يرفضه الإسلام، ويرفضه العقل السليم، لأن الشك في هذه المنطقة شك في بؤرة الوجود الإنساني، أو شك في الأساس الذي

---

(١) انظر: قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٨١، مرجع سابق.

(٢) سورة النجم، الآية: (٢٨).

(٣) سورة النمل، الآية: (٦٤).

يتحاكم إليه الإسلام لغرس العقائد، إنها منطقة الفطرة، وأساس التميز الإنساني عن سائر الموجودات، إنها منطقة النور التي خلق الله كل إنسان مزودًا بها – حتى وإن انحرفت به عوامل البيئة والوراثة بعد ذلك، إنها – كما وصفها الحق جل وعلا: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ﴿٢٣﴾ ﴾[1]. إنها الفطرة التي يوقظها الله في البشر، فتتحرك فيهم تلك المبادئ الضرورية المودعة في العقول، فتزن من خلالها ما عليه من عقائد فاسدة وتقارنها بدعوة الحق التي دعاهم إليها الإسلام فيصلون إلى المعرفة الصحيحة وإلى العقيدة السليمة، وصدق الله القائل: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾[3].

ومن هنا يكون الشك في هذه المبادئ الضرورية في العقل، هو الشك في العقل ذاته وإذا سقط العقل فماذا بقي في الإنسان؟ ونحن نعلم أن أصحاب الشك المنهجي قد انتهوا – من حيث علموا أو لم يعلموا – إلى هذه المبادئ الضرورية، وبنوا عليها معارفهم دون تساؤلات عن أصلها أو شك في قيمتها[4]، وسلموا بأنها مغروسة في الإنسان بنور الله مباشرة، فهي ليست نتيجة تجربة ولا تعلم ولا خبرة، وإنما هي منحة الله إلى عباده.

الرد على المستشرقين في ادعائهم الموضوعية وكشف زيفهم:

يدعي المستشرقون أنهم يلتزمون الموضوعية في بحوثهم، وأنهم يدخلون على البحث بعقول مجردة من الهوى ومن العصبية ويقولون: نحن نشك في كل شيء حتى في المسلمات التي درجت عليها الأمم وعفا عليها الزمن، ويصفون بحوثهم بالنــزاهة والإنصاف، وأنهم لا يتأثرون بمعتقدات سابقة ولا بموروثات قديمة، وإنما ينطلقون في بحوثهم بكامل الحيدة

(١) سورة الفتح، الآية: (٢٣).

(٢) سورة الروم، الآية: (٣٠).

(٣) سورة الحديد، الآية: (٢٥).

(٤) مصادر المعرفة، د. عبد الرحمن الزنيدي، ص٨١، مرجع سابق.

والإنصاف من أجل الوصول إلى الحق دون سواه، وأنهم يلتزمون في بحوثهم «الشك المنهجي» الذي هو طريق إلى اليقين.

وفي الحقيقة: هذه دعوى منقوضة من زاويتين:

الأولى: أن «الشك المنهجي» لا يصلح أن يطبق إلا في جانب الدراسات النظرية المكتسبة، أما المبادئ الفطرية والعقائد الصحيحة الثابتة، فهي خارج مجال هذا المنهج، وتطبيقه عليها يعد إهدارًا له وإغراقًا في العمى والضلال[1].

الثانية: أن واقع الدراسات الاستشراقية يخالف تلك الدعوى العريضة التي يتغنى بها المستشرقون، فجلها دراسات تحمل طابع التعصب والحقد على الإسلام، وتحرص على تشويه صورة الإسلام، وتبتعد عن المنهج العلمي في البحث والاستدلال، وكان هدفهم من استخدام المنهج الشكي محصورًا فقط في... تشكيك المسلمين في تراثهم وعقيدتهم، وليس إنصاف الحق – كما يقولون – وما أكثر الشواهد على ذلك في دراساتهم، وانظر على سبيل المثال «إلى جولدتسيهر» ذلك المستشرق المجري اليهودي في كتابيه (العقيدة والشريعة في الإسلام) و(دراسات إسلامية) وجل ما جاء في الكتابين إنما هو تشويه متعمد وطعن مقصود في مصدري الإسلام (القرآن والسنة)، انظره وهو يقول: (إن القسم الأكبر من الحديث ليس إلا نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي في القرنين الأول والثاني، وليس صحيحًا ما يقال: بأن الحديث كان هو وثيقة الإسلام في عهده الأول، عهد الطفولة، وإنما هو أثر من آثار جهود المسلمين في عصر النضوج). هذا فوق طعنه في كبار الصحابة من الرواة أمثال أبي هريرة وكبار الرواة من التابعين أمثال الإمام الزهري، وقد تصدى للرد عليه علماء السنة وبينوا كيف أنه يعتمد على الروايات الضعيفة، ويقطع الكلام عن النقل ويغيره من أجل أن يصل إلى مقصوده في التشويه[2]، وموقفه من القرآن ينضح بالحقد والتعصب أكثر من السنة، وغالبًا ما يعتمد على كتب التاريخ والقصص في نقده للسنة وللقرآن، وعلى «أقوال

---

(١) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٨٣، مرجع سابق.

(٢) انظر في ذلك كتاب (السنة ومكانتها في التشريع) للدكتور مصطفى السباعي – مبحث شبهات المستشرقين والرد عليها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

الفرق الضالة وعلى التدليس في الأخبار والتقاط الساقط من الأقوال وترك الصحيح، إنهم يتركون الأصول الثابتة ويبحثون عن الفروع، حيث يجدون فرصتهم في تحوير المسائل وإيجاد التناقضات التي تنبئ عن هويتهم الحاقدة، والمجال يطول بنا لو استعرضنا جهود المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية من علوم اللغة، والفقه والأصول، والقرآن وعلومه، والسنة وعلومها ودوائر معارفهم تكشف مغازيهم في التحامل على الإسلام وتشويه صورته، ونحن نعلم أن جل المستشرقين هم من اليهود ومن قسس النصارى المتعصبين ضد الإسلام، ومن يقرأ كتبهم – إلا النـــزر اليسير من المنصفين يجد فيه تشويه الحقائق والتدليس، والطعن من غير سند ولا دليل في ثوابت الإسلام وقواعده وليس صحيحًا ما يدعونه من أنهم يستخدمون المنهج الشكي من أجل الوصول إلى الحق فقد كذبوا، وتفضحهم كتبهم ومؤلفاتهم التي تناولها علماء الإسلام بالنقد، وإنما هدفهم الحقيقي إنما هو تشويه الإسلام وزعزعة الثقة فيه بين أبنائه فضلاً عن تقديمه لبني جلدتهم مشوهًا حتى ينفروا منه ولا يفكروا في الدخول فيه، وكانوا بحق من أكبر الصَّادين عن دين الله في الأرض، وإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله[1].

تقييم الشك المنهجي طريقًا لليقين:

والشك المنهجي مع أنه يوصل لليقين، فإنه ليس المنهج الوحيد لهذا اليقين كما يقرر أصحابه. إنه يعقد الفطرة البشرية في تعاملها مع الحقائق، فبعد جهد جهيد يعود الشخص ليعترف أن الإنسان مزود بداهة أنه يمكنه أن يعرف سواء استند إلى نور يقذفه الله في القلب أم إلى حدس داخلي في فطرة الإنسان، فضلاً عن أنه يوقعنا في ورطة كبيرة في البحث عن هذا النور أو الحدس، نحن في غنى عنها، تلك هي هل مصدر هذا النور والحدس إنساني أم خارج قدرة الإنسان. وهل هو العقل ومن ثم نقع في الدور. أم حدس داخلي واستنباط؟ ولا يخرج حينئذ إما أن يكون عقلاً فتعود المسألة لدور المصادرة على المطلوب؟ أو هو أمر غير ذلك كله؟ وماذا عساه أن يكون؟ وما قيمة المنهج الذي يفتح باب التعقيد وباب المشاكل

(١) قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، د. حلمي عبد المنعم صابر، ص١٨٤، ١٨٥، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

الكثيرة في سبيل حل مسألة واحدة؟ وعلى ذلك فهو منهج يعقد البسيط، ويزيد مشاكل البحث، كما أنه ليس متوافقًا مع فطرة عامة البشر إذ عامة الناس لا يمكنهم الدخول في هذا المعترك الفلسفي. كما أن بذل الجهد في سبيل إثبات الواضح تحصيل حاصل لا قيمة له، ووضوح قيمة العلم والمعرفة عند الإنسان من شدة الوضوح بدرجة أنها مرتبطة بوجود الإنسان وأنه يؤمن بها كما يؤمن بوجوده وبأنه ليس خالق نفسه. ولشدة وضوح إمكان المعرفة ذهب بعض المتكلمين كالرازي إلى القول بأنه لا تعريف للعلم[1] لأن تعريف الواضح امتهان للعقول البشرية. وهذا التقييم للشك المنهجي، لا يمنعنا من القول بأن القرآن لا يمنع من المنهج الذي يزيد الإيمان ويرفع درجة اليقين، وذلك بتمحيص أدوات المعرفة بالشك فيها، ولعل ما فعله الغزالي – على إحسان الظن به – أنه كان يريد أن يجتاز هذه القنطرة من الإيمان إلى درجة اليقين بما يؤمن، ولعل هذا الاتجاه يظهر بصورة أوضح في ما ذكره القرآن مع بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما حدث مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ ﴾[2]، وكما ذكر القرآن في معرض استدلاله على وجود الله وأنه كلما نظر فيما يحتمل أن يكون إلهًا فيخيب الظن به أرجع أمر الهدى إلى ضمانة الله وهدايته. قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾... ﴾[3]. ولم يكن طلب إبراهيم عليه السلام نابعًا عن شك أبدًا، لأنه نبي يرعاه الله، ولا يمكن أن يجعله يدخل الشك الذي يبدأ بالإنكار والإلحاد. ولكنها مسألة اليقين كما قال سبحانه:﴿ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ وكما ذكر سبحانه على لسان إبراهيم في إجابته عن الدافع لسؤاله بصريح العبارة ﴿ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ ﴾ ومثل ذلك التأكيد وطلب اليقين حصل لسيدنا موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله ليزداد إيمانًا ويقينًا قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ

(١) نظريـــة المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١٥٩، مرجع سابق.

(٢) سورة البقرة، الآية: (٢٦٠).

(٣) سورة الأنعام، الآيات: (٧٥ – ٧٩).

ﭐسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ ﴾ إلخ الآيات[1].

القرآن ومنهج التذكير:

كما أن العلم ليس بعيدًا عن الإنسان حتى يحتاج هذه الرحلة المعقدة من الشك. وإنما هو اكتشاف ذاتي لفطرة الإنسان. ومن هنا انفرد المنهج القرآني في تذكير الإنسان بالعودة إلى ذاته أو إلى شعوره كي يعلم ويعقل. ذلك (لأن التوجيه إلى آثار العقل وآياته هو الدليل القريب إلى حقيقته – الإنسان – إذا وجده الإنسان وعرف حقيقته، وميزه عن الجهل وفرق بين أحكامه الصائبة وخيالات النفس. وأخيرًا، إذا استيقظ العقل داخل الذات بالتذكرة به والتوجيه إليه، استطاع الإنسان أن يسكن إلى نفسه ويثق بفكره ويهتدي إلى السبيل إلى كل علم وإلى كل خير[2] هذا هو المنهج الإسلامي الفريد.

ويتلخص في ثلاث نقاط:

١ – التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.

٢ – التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بآثاره وآياته وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضها.

٣ – التذكرة بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتميزها عن الباطل.

وهذا المنهج الذي يثير في الفطرة التعقل من أجل الحكم على الأشياء وتصحيح الحس، وتميز العلم عن الخيال وليكشف عن الواقع الخارجي فعلاً.

الفرق بين منهج التثبت في القرآن وبين الشك المنهجي:

والشك المنهجي وإن كان طريقًا لليقين الفلسفي كأساس لليقين بمحتويات الإيمان كما حصل للغزالي، إلا أن القرآن لم يحفل به. ذلك المنهج الذي اضطر فيه الغزالي إلى أن يسلك إلى ضرب الحواس والعقل بسهم قاتل إذ يقول: فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها[3] وإن كنا نعلم أن

(١) سورة الأعراف، الآية: (١٤٣).

(٢) محمد تقي المدريني: الفكر الإسلامي، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥، ص٢٠.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٣٠، مرجع سابق.

الباعث له على ذلك، المعرفة اليقينية التي لا يكفي فيها التثبت والتأكد – كما يصوره د. سليمان دينار وإنما لابد من مرحلة أسبق وهي البحث في أداة التثبت والتأكد – وهو بهذا يشخص لنا في دقة ووضوح مشكلة المشاكل في الفلسفة، وينبهنا إلى الصخرة العاتية التي تحطمت عليها الرؤوس و لم تتحطم هي، إنها الأداة التي لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة – العقل والحواس – فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء الله لنا التأكيد، مثبتين من رأينا ما شاء الله لنا التثبت، فإن العبرة ليست في أن تتأكد ولا أن تتثبت، ولكن العبرة في أداة التثبت والتأكد... فعلى أي نحو صيغت عقولنا؟ هل صيغت على نحو تدرك الأشياء على ما هي عليه؟ أو على نحو تدركها على خلاف ما هي عليه؟ وسواء صبغت على هذا النحو أو ذاك، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحًا بأمانة وإخلاص وفي تأكيد وتثبت، ولكن الأمر ليس أمر تثبت وتأكد، ولكن أمر صياغة الأداة التي تتأكد وتثبت. وهكذا يظهر أن التثبت والتأكد ليس فيهما وحدهما عناء، ولكن المهم هو جوهر الأداة المثبتة المتأكدة. فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرًا على إدراك الشيء كما هو في ذاته وكذلك حواسنا؟ حتى إذا أخبرنا في تأكد وتثبت حق لنا أن نقول: إننا نعلم حقائق ما أخبرنا به[(١)].

أقول إن القرآن في عرضه ليقينية المعرفة تشغله هذه القضية وهي أن المطلوب من المعرفة هو التثبت والتأكد من أداة المعرفة قبل التثبت والتأكد نفسه، لأن الله سبحانه قد خلق هذا الإنسان، وزوده بالعقل والحواس وجعلهما أداتين للمعرفة يشعر بهما الإنسان شعورًا ذاتيًّا دون منهج شكي للتثبت والتأكد، من أنهما أداتان صالحتان أو مصوغتان صياغة تمكنهما من الاتصال بحقائق الأشياء ونقلها إلينا. لم يشغل القرآن نفسه بالعقل أكثر من أنه جعله مناط التكليف أو شرطًا من شروط الأهلية للخطاب الرباني المتعلق بالعبد، فإن زال العقل سقط التكليف، كما أنه جهة للتفكر والتذكر والتعقل، والقيام بدور في توجيه الإنسان إلى ربه، كما أشغل القرآن المؤمنين بالغاية التي خلقوا من أجلها بشرًا عارفين مفكرين وهي ثمرة هذا التكليف – أي العبادة – قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ ﴾[(٢)] وعبادة الله لا تكون بغير معرفته، والحقيقة: أن شبهة دخول مناهج

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٢، المحقق، ص٤٢ – ٤٤.

(٢) سورة الذاريات، الآية: (٥٦).

الشك إلى الفكر الإسلامي حتى ولو كان منهجيًّا كانت خطيرة على تفكير المسلمين ومنهجهم في مجال المعرفة، ولعل الغزالي قد صاغ هذا المنهج متأثرًا بقراءته الفلسفية الكثيرة من اليونانية القديمة ومذاهب فلاسفة المسلمين، ذلك أن من يشك مجرد الشك في أداة التثبت والتأكد، أي في الحس والعقل إنما هو مردود لقول الشكاك من أنه ينبغي تجاوز ما تأكدنا من معرفته إلى البحث عن صياغة الأداة الموصلة للمعرفة إذ إن الأشياء ليست إلا كما تبدو لي كما أتثبت وأتأكد منها بعقلي وحواسي، ولكن ذلك لا يكفي حتى يكون ثمة وثوق بأن هذه الأداة للمعرفة أداة سليمة صادقة، وكل ما جاء به الغزالي أنه أرجع هذا الوثوق إلى الدين نستمد منه ثقتنا بالعقل، وكان ما أحراه أن لا يدخل هذا المنهج أصلاً ويعترف من أول الطريق أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان مزودًا بما يمكنه أن يعرف ويعلم ويسير على منهج في هذه الحياة.

الشك المنهجي ليس الطريق الوحيد لليقين:

إن اليقين لا يمكن أن يكون مصدره الوحيد هو الشك المنهجي، ذلك لأن الاعتقاد الجازم أو الإيمان الذي يطلبه القرآن لا يشترط هذا الطريق، كما يقبل الله تعالى إيمان الأشخاص عن طرق كثيرة بعضها عن طريق التعليم والتلقين، وأخرى عن طريق إنارة الفطرة والوعي وليس مجرد الانسياق مع التيار حتى إن كان من يسوقه تيار الإيمان، فإن الحياة الإسلامية وممارسة الواجبات الدينية في المجتمع المسلم تعطيه الوعي بمعتقداته، كل هذه الأصناف من الإيمان مقبولة وتوصل إلى اليقين وفيها تنويع على فطر الناس التي تتنوع استجابتها وفقًا لتنوع الأساليب.

ولعل شبهة اشتراط النظر والاستدلال كطريق للإيمان التي من أجلها يقوم المنهج الشكي للتسليم بيقينية المقدمات اللازمة للبرهان، هو ما جعل متكلمينا يقعون في هذه المسألة في شرك الفلسفة وخديعتها إذا اشترط النظر في الإيمان وأنه لا يقبل إيمان المقلد، وفي هذا خروج عن منهج البساطة القرآنية، التي تجعل الإيمان عامًّا لجميع الناس، سواء من عرف طريق النظر والاستدلال، أم من آمن بغير هذا الطريق، وسواء من حقق اليقينية لأدواته

المعرفية أم من لم يعرف شيئًا عن هذا المنهج وقد كان رسول الله ﷺ يقبل إيمان من يشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله دون أن يكلف (أحدًا) واحدًا منهم بالنظر والاستدلال ودون أن يعطيه درسًا في الشك المنهجي، لتعتدل صحته ويعود إلى التسليم بالبديهيات الواضحة المتميزة[1].

وإذا كان الشك المنهجي قد ردّ على الشكاك والسوفسطائيين نقول إن هذا الشك كان رد فعل، وإثبات الحقائق في نظر القرآن يكون بمنهج القرآن وليس بمناهج رد الفعل التي غالبًا ما يحصل فيها التأثر بالخصم، وهذا ما تجنبه القرآن منهج الله العليم الخبير بالفطر وما يقومها وما يوقظها وينقذها، قال تعالى ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾[3].

ربانية الحل القرآن وخصائصه :

لقد حل المنهج القرآني هذه المسألة دون أن يجعلها مشكلة، وكان حله لها فريدًا فهو أولاً: لم يجعل سد هذه الفجوة قائمًا على التركيز على جهة دون أخرى ولا حتى بالجمع بينهما في إطار الوجود الطبيعي، أو في فصل الواقع بما فيه الإنسان — وهو من الواقع — وإنما اعترف بدور الإنسان في التعامل مع الواقع مسخرًا له هذا الواقع دون أن يكون هو المتصرف الوحيد فيه، فمع إعطاء الإنسان مهمة الاستخلاف في الأرض وعمارتها لم يجعله إلهًا لها تتمركز حول ذاته وإنما يعمرها ويتعامل مع عناصر الوجود فيها عابدًا لله رب العالمين، ودوره أنه خير المخلوقات الذي يعي دوره ويؤديه. فخلص بهذا الإنسان من عبوديته لذاته من عقدة التمركز حول الذات، كما أنه اعترف بالوجود الواقعي وحرر الإنسان في الوقت نفسه من أن يكون عبدًا للكون ومظاهره فالإنسان وهو يقوم بدوره ويتعامل مع

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١٦٤ - ١٦٥ — الرياض — مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ

(٢) سورة الملك، الآية: (١٤).

(٣) سورة النحل، الآية: (٧٨).

الواقع، والواقع والإنسان كلاهما مردود وراجع إلى الله سبحانه وتعالى – وهنا يمكن أن نقول إن القرآن لا يفيه حقه أن يقال فيه إنه (مثالي واقعي) بل أحسن مصطلح تطلقه عليه أنه (رباني)، فالإنسان يتعامل مع الواقع تعاملاً معرفيًّا هو فيه سيد الكون ولكن باستخلاف الله له فيه، يقبل ما يقبل ويرفض ما يرفض بمفهوم العبادة الشاملة لله تعالى – كما أن الإنسان يتصل بهذا الواقع بالعقل المسخر له، وبالنسبة لباقي موضوعات المعرفة التي ليست في دائرة العقل والحواس يتصل بها بمصدر خارجي وهو عن طريق الوحي عن الله الذي خلقه وعن طريق المعرفة النبوية. والحس والعقل معًا محكومان في أداء دورهما العبادي في المعرفة بالمصدر الموثوق اليقيني والرباني وهو الوحي[1] قال تعالى: ﴿ الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٢ ﴾[2].

ومن ثمّ: كان حل القرآن للمشكلة حلاً جذريًّا وشاملاً وحكيمًا، ومتوازنًا أي: كان حلاً ربانيًا بكل ما تتميز به الربانية من خصائص، لأن الواقع والإنسان مخلوق لله عز وجل، والرابطة المعرفية بين الإنسان وموضوع معرفته قدرها الله عز وجل بما في طاقة هذا الإنسان، وبما يكفل له أداءً سليمًا لدوره العبادي في الحياة.

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص١٦٧ – ١٦٨ – الرياض – مكتبة المؤيد، ١٤١٢هـ

(٢) سورة الأعراف، الآيتان: (١، ٢).

الفصل الثاني

المنهج الألسني

المبحث الأول

المنهج الألسني عند الاتجاه العقلي الغربي

المطلب الأول: التعريف باللسانيات وتاريخها

تمهيد: إن الكتابة الألسنية باللغة العربية تعاني مشكلتين حادتين هما:

أولاً: كثرة ما تقذفه المطابع كل عام من كتابات باللغة العربية، وما يصاحبها من إدخال مصطلحات جديدة كل يوم دون أن تتوافر لها شروط المصطلح، مما خلق مجالات كثيرة للتعارض والتصادم بين هذه المصطلحات ومستخدميها بعضهم مع بعض.

ثانيًا: تشابك الفترة الزمنية للدراسات القديمة والحديثة وامتدادها عبر مئات السنين، مما أدى إلى اشتداد الصراع بين أنصار المصطلح القديم والمصطلح الجديد واختلاط المفاهيم، ونشوء نوع من الاحتكاك بين من يسمون بالتراثيين، ومن يسمون بالتجديديين.

فمصطلحات الألسنية تعاني مشكلة التوحيد، وإذا كان العلميون يشكون من اتخاذ لغة غير العربية أداة للتعبير، فإن الألسنيين يشكون من استخدام لغة عربية لم ترق في تعبيراتها المتخصصة إلى مستوى «المصطلح». ولولا أن كثيرين ممن يقدمون المفاهيم الأجنبية في لفظ عربي يقرنون المصطلح العربي بنظيره الأوروبي لغمض فهم المصطلح العربي على الكثيرين، ولكان هذا المصطلح عامل تفريق لا تجميع[1].

---

(١) انظر: مجلة عالم الفكر بعنوان (الألسنية) المجلد العشرون، العدد الثالث، أكتوبر/ نوفمبر/ ديسمبر ١٩٨٩م، ص٥، د.أحمد مختار عمر، الأستاذ بكلية الآداب – قسم اللغة العربية.

تعريف اللسانيات:

اللسانيات (Iinguistique): هي العلم الذي يدرس اللغة الإنسانية دراسة علمية تقوم على الوصف ومعاينة الوقائع بعيدًا عن النـــزعة التعليمية والأحكام المعيارية. وكلمة «علم» الواردة في هذا التعريف لها ضرورة قصوى لتميز هذه الدراسة عن غيرها، لأن أول ما يطلب في الدراسة العلمية هو اتباع طريقة منهجية والانطلاق من أسس موضوعية يمكن التحقق منها وإثباتها[١].

والعلم (Science) بحث موضوعه دراسة طائفة معينة من الظواهر لبيان حقيقتها وعناصرها ونشأتها وتطورها ووظائفها والعلاقات التي تربط بعضها ببعض، والتي تربطها بغيرها، وكشف القوانين الخاضعة لها في مختلف نواحيها[٢].

وتختلف اللسانيات عن علوم اللغة عند الغربيين قبل القرن التاسع عشر في الكثير من الخصائص، ويرى جون ليونز (J. lyons) أهم هذه الخصائص هي:

١ – اللسانيات تتصف بالاستقلال، وهذا مظهر من مظاهر علميتها، على حين أن النحو (Grammair) التقليدي كان يتصل بالفلسفة والمنطق، بل كان خاضعًا لهما في بعض الأحيان[٣].

٢ – تهتم اللسانيات باللغة المنطوقة قبل المكتوبة، على حين أن علوم اللغة التقليدية فعلت العكس.

٣ – تعنى اللسانيات باللهجات ولا تفضل الفصحى على غيرها، على النحو الذي كان سائدًا من قبل. فاللهجات على اختلافها وتعددها لا تقل أهمية عن سواها من مستويات الاستخدام اللغوي.

٤ – تسعى اللسانيات إلى بناء نظرية لسانية لها صفة العموم، إذ يمكن على أساسها دراسة جميع اللغات الإنسانية ووصفها.

---

(١) انظر: مصطلح (Linguistique) في معجم اللسانيات.

(٢) انظر: علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص٢٤.

(٣) انظر: د. أحمد قدوّر، مبادئ اللسانيات، ص١١، دار الفكر – دمشق، ط١٤١٩/٢هـــ – ١٩٩٩م.

٥ – لا تقيم اللسانيات وزنًا للفروق بين اللغات البدائية واللغات المتحضرة، لأنها جميعًا جديرة بالدرس دونما تمييز أو انحياز مسبق.

٦ – تدرس اللسانيات اللغة ككل وعلى صعيد واحد، ضمن تسلسل متدرج من الأصوات إلى الدلالة مرورًا بالجوانب الصرفية والنحوية[١].

ويرى فرديناند دوسوسير (F. desaussure) (ت١٩١٣م) أن اللسانيات تقوم بثلاث مهمات هي:

أ – تقديم الوصف والتاريخ لمجموع اللغات، وهذا يعني سرد تاريخ الأسر اللغوية، وإعادة بناء اللغات الأم في كلٍّ منها ما أمكنها ذلك.

ب – البحث عن القوى الموجودة في اللغات كافة وبطريقة شمولية متواصلة، ثم استخلاص القوانين العامة التي يمكن أن ترد إليها كل ظواهر التاريخ الخاصة.

ج – تحديد نفسها والاعتراف بها[٢].

والخلاصة أن أهم ما جعل اللسانيات في القرن التاسع عشر علمًا حديثًا هو إخضاع الظواهر اللغوية لمناهج البحث العلمي، خلافًا لما كان عليه الحال من قبل، إذ كانت علوم اللغة في أوروبه تتصف بالذاتية والتخمين والتأمل العقلي البعيد عن الموضوعية[٣].

حول مصطلح الألسنية:

راجت في الأعوام الأخيرة مصطلحات ثلاثة تنافست للظفر بحق الإطلاق على حقل الدراسات اللغوية الحديثة وهي:

«علم اللغة»، و«اللسانيات»، و«الألسنية»، يقول: د. أحمد مختار عمر: قد اخترت مصطلح «الألسنية» لنطلقه على هذا العدد الخاص من (عالم الفكر) رغم أنه ليس أكثر

---

(١) انظر: ليونز، نظرية تشومسكي اللغوية، ص٣٩ وما يليها.

(٢) انظر: سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، دار النعمان للثقافة، جنونيه – لبنان، ١٩٨٢، ط١، ص١٧.

(٣) انظر: د. أحمد قدوّر، مبادئ اللسانيات، ص١٣، دار الفكر – دمشق، ط١٤١٩/٢هـ – ١٩٩٩م.

الألفاظ الثلاثة شيوعًا[1] لجملة أسباب منها:

أولاً: أن مصطلح علم اللغة قد مَرَّ بمراحل كثيرة، وتقلبت عليه مناهج متعددة قديمة وحديثة، فصار في حاجة إلى وصف توضيحي لتحديد مجاله أو منهجه، كأن يقال: علم اللغة الحديث، علم اللغة العام...

كذلك يختلط مصلح (علم اللغة) كثيرًا وبخاصة في مجال الاصطلاح الجامعي بمصطلح آخر هو «فقه اللغة» مع الفارق الكبير بينهما.

ثانيًا: أن مصطلح (علم اللغة) يلتبس في ذهن الكثيرين بتعليم اللغة، وأن مصطلح (اللغوي) يلتبس في ذهن الكثيرين بتعليم المفهوم العام للفظ، وهو الشخص الذي يتقن عدة لغات أجنبية. وقد حدث هذا الالتباس حتى بالنسبة لمقابلة الإنجليزي Linguist الذي يفهمه الكثيرون على أنه من يتقن عدة لغات، ولهذا ظهر المصلح الجديد Linguistician ليكون خاصًّا بعلم اللغة، وإن لم يكتب لهذا المصطلح الرواج بعد.

ثالثًا: أن كلمة (لغة) لم تكن تستخدم في الاستعمال القديم بمعناها المعروف الآن، وإنما كانت تستخدم بمعنى اللهجة. ولم ترد كلمة لغة في القرآن الكريم إطلاقًا، وإنما وردت كلمة «لسان» (وجمعها ألسنة) للدلالة على جملة معان منها:

١ – آلة الكلام: ﴿ أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ ۝٨ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ ۝٩ ﴾[2].

٢ – اللغة: بمعنى رصيد الكلمات والقواعد الذي تملكه الجماعات اللغوية ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[3].

٣ – الكلام: بمعنى الاستعمال الفردي للغة: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ

---

(١) ما زال مصطلح علم اللغة هو أكثر الألفاظ الثلاثة شيوعًا رغم محاولات الترويج لأحد المصلحين الآخرين، وبتحليل عينة من بضعة وخمسين بحثًا وكتابًا نشر معظمها في السنوات العشرين السابقة لصدور هذا العدد كانت النتيجة كالآتي (علم اللغة ٢٥ عنوانًا، ألسنية ١٠ عناوين، لسانيات ٥ عناوين)، المجلد ٢٠ العدد ٣٣، ١٩٨٩م، ص٦، مجلة عالم الفكر.

(٢) سورة البلد، الآيتان: (٨، ٩).

(٣) سورة إبراهيم، الآية: (٤).

إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ﴾[1].

٤ – الأسلوب: بمعنى الخاصة الفردية للمتكلم: ﴿ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانٗا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءٗا يُصَدِّقُنِيٓۖ ﴾[2].

ومعنى هذا: أن كلمة لسان أكثر شمولية واستيعابًا من كلمة (لغة).

رابعًا: أن كلمة (لسان) تعد من المعجم الأساسي المشترك في اللغات السامية. وقد ترددت في فهرست ابن النديم بمعنى لغة في مثل قوله: اللسان العربي، اللسان السرياني، اللسان اليوناني في حين أن كلمة (لغة) يونانية الأصل[3].

خامسًا: أن إطلاق اسم على الدراسات اللغوية مشتمل على كلمة (لسان) إطلاق قديم، عكس ما يتوهمه الكثيرون. فقد أطلق الفارابي في «إحصاء العلوم» على العلوم اللغوية اسم «علوم اللسان». وأطلق أبو حيان النحوي على علوم اللغة مصطلح «علوم اللسان العربي» وتابعه ابن خلدون في هذا فعقد في مقدمته فصلاً بعنوان «في علوم اللسان العربي». وحتى في العصر الحديث كان استخدام «علم اللسان» و«الألسنية» أسبق في الوجود من مصطلح «علم اللغة»[4].

وقد نشر الأب مرمرجي الدومينبكي عدة أبحاث حملت اسم «الألسنية» نشر أولها في مدينة القدس عام ١٩٣٧م باسم «المعجمية العربية في ضوء الثنائية والألسنية السامية». وترجم الدكتور محمد مندور بحثًا لأنطوان مابيه تحت اسم «علم اللسان» ونشر ذلك عام ١٩٤٦م كفصل في كتاب بعنوان «منهج البحث في اللغة والأدب».

وهكذا حسمنا الأمر بالنسبة للاختيار بين مصطلحي (لغة) و(لسان) ولكن بقي حسم الأمر بالنسبة لمصطلحي (اللسانيات) و(الألسنية) [5].

---

(١) سورة المائدة، الآية: (٧٨).

(٢) سورة القصص، الآية: (٣٤).

(٣) علم اللغة العربية، لحجازي، ص٣١٠ وما بعدها.

(٤) انظر: مجلة عالم الفكر، عدد الألسنية ، المجلد العشرون، العدد الثالث، ص٧، مرجع سابق.

(٥) مجلة عالم الفكر، عدد الألسنية ، المجلد العشرون، العدد الثالث، مقال للدكتور أحمد مختار عمـــر، ص٦، ٧، ٨، مرجع سابق.

ويفضل د. أحمد مختار عمر مصطلح (الألسنية) على اللسانيات لجملة اعتبارات أهمها:

أولاً: أن علم اللغة الحديث لا يختص بلغة معينة، وإنما يدرس أي لغة، ويحلل أي مستوى داخل اللغة الواحدة. فمعنى الجمعية ملحوظ في وظيفة هذا العلم، ولذا يناسبه لفظ الجمع (ألسن)؛ لا المفرد (لسان).

ثانيًا: أنه لم يعد هناك حرج في النسب إلى جمع التكسير على لفظه بعد أن أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة ذلك، وبخاصة حين يكون الجمع اسمًا لعلم من العلوم. وقديمًا نسب إلى علم الأصول، فقيل (أصولي) وإلى الأخبار فقيل (أخباري).

ثالثًا: أن التصرف في لفظ (ألسنية) أسهل من التصرف في لفظ (لسانيات) فحين نأخذ الصفة من الأول نقول: دراسات ألسنية، حين نتحدث عن المشتغل بهذا العلم نقول: ألسني، بإبقاء الجمع على حاله، ولكن إذا أردنا أن نأخذ الوصف من (اللسانيات) فلا نقول وليس من المستساغ أن نقول (دراسات لسانياتية)، ولا (لسانياتي)، ولذا يرد الجمع إلى مفرده عادة فيقال (لسانية)، (لساني).

رابعًا: أن اللبس الذي عند استخدام المصطلح (لغوي) وعدم القطع ما إذا كان نسبة إلى (اللغة) أو (علم اللغة) لذا فقلنا استخدام مصطلح (ألسنية) [1].

تاريخ اللسانيات:

ترجع بداية اللسانيات بوصفها علمًا حديثًا إلى القرن التاسع عشر، لأنه شهد ثلاثة منعطفات كبرى في مسيرة هذا العلم، هي اكتشاف اللغة السنسكريتية فقد تمَّ بصورة جلية على يد وليام جونز (W. jones) (ت١٧٩٤ عام ١٩٨٦م) وكان قاضيًا في كالكتا – حين أعلن أمام الجمعية الآسيوية في البنغال عن أهمية هذه اللغة للبحوث اللغوية الأوروبية. يقول جونز: «إن اللغة السنسكريتية مهما كان قدمها بنية رائعة أكمل من الإغريقية وأغنى من اللاتينية، وهي تنمُّ عن ثقافة أرقى من ثقافة هاتين اللغتين. لكنَّها مع ذلك تصل بهما

(١) مجلة عالم الفكر، ص٩، مرجع سابق.

بصلة وثيقة من القرابة سواء من ناحية جذور الأفعال أم من ناحية الصيغ النحوية حتى لا يمكننا أن نعزو هذه القرابة إلى مجرد الصدفة. ولا يسع أيّ لغوي بعد تفحصه هذه اللغات الثلاث إلا أن يعترف بأنها تتفرع من أصل مشترك زال من الوجود»[١].

وعنى شليجل (F. Schlegel) في كتابه (حول لغة الهنود وحكمتهم) ١٨٠٨م، بشرح هذه النظرية التي طرحها جونز. وفي الحقبة التي ظهر فيها جونز أصدر الأب بارتلمي (P. de Carhelemy) – وكان مبشرًا في الهند – كتابًا بعنوان (قواعد السنسكريتية)، وآخر بعنوان (في قدم اللغات الفارسية والسنسكريتية والجرمانية والتجانس بينها) [٢]. ثم صدرت في إنكلترا مجموعة من الكتب التي تعالج السنسكريتية، لكنَّ باريس غدت مركز الدراسات المتصلة بالسنسكريتية واستقطبت لذلك الكثير من الباحثين من ألمانيا وإنكلترا.

والجديد في هذا الموضوع حقًّا هو استخدام اللغة السنكريتية أساسًا للمقارنة ضمن اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا صار هذا الاكتشاف مادة لتطبيق أسلوب المقارنة[٣].

وأسلوب المقارنة لم يكن من ابتداع اللغويين، إذ شاع قبل ظهور كتاب بوب (Bopp) ١٨٦٧م عام ١٨١٦م المعروف بـــ «في نظام تصريف اللغة السنسكريتية ومقارنته بالأنظمة الصرفية المعروفة في اللغات اليونانية واللاتينية والفارسية والجرمانية». وأبرز مجال عرفه هذا الأسلوب هو علم التشريح وعلم الحياة. ولم يكن تأثر اللغويين عندئذ بالأسلوب المقارن في العلوم الطبيعية أمرًا عارضًا، إنما كان مقصودًا منذ البداية. فشليجل الذي دعا إلى ضرورة إيجاد القواعد المقارنة صرَّح بأن ذلك سيتم بالوسيلة نفسها التي توسَّل بها علم التشريح في إلقائه ضوءًا ساطعًا على الحلقات الأولى من الكائنات. ولذلك يلاحظ تأثر أصحاب المقارنات اللغوية بالمفردات والمصطلحات الشائعة في البحوث الطبيعية تأثرًا كبيرًا. وهكذا شاعت في مجال اللغة ألفاظ لم تكن تستساغ من قبل نحو (الجهاز العضوي)

---

(١) مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ترجمة بدر الدين القاسم، وزارة التعلــيم العــالي، ط. جامعة حلب، ١٩٨١م، ص١٢٦.

(٢) انظر: مونان، المرجع السابق، ص١٦٣.

(٣) انظر: د. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص١٣، ١٤، دار الفكر – دمشق، ط٢، ١٤١٩هـــ.

و(الرشيم)، و(الجذور)، و(النسيج الحي)، و(حياة) الألفاظ وغيرها[1].

وأشهر من طبق الأسلوب المقارن في الدراسات اللغوية في تلك الفترة شليجل (ت١٨٢٩م) الذي درس الحضارة الهندية وأسهم في تصنيف اللغات، ونبَّه على صلات التشابه الكثيرة التي تربط اللغات الأوروبية والهندية والآرية بعضها ببعض. كذلك راسك (R. Rask) (ت١٨٣٢م) وكان رائدًا من روّاد القواعد المقارنة، مع أن أبحاثه نشرت بعد كتاب بوب الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة.

ويرى بعض مؤرخي اللغة أنَّ راسك لا يمكن أن يُسمىَّ مؤسِّسًا للقواعد المقارنة، لأنه كتب باللغة الدانماركية ولأنه لم يطَّلع على السنسكريتية مباشرة، ولأنَّ حياته القصيرة لم تتح له بذل جميع طاقاته، مع أنه كان أقرب من بوب إلى الطريقة العلمية وأدقَّ منه[2]. ومن روّاد هذا الأسلوب أيضًا غريم (J. l. Grimm) (ت١٨٦٣م) صاحب كتاب (في القواعد الألمانية) وهو يعدُّ من مؤسسي الأسلوب التاريخي أيضًا.

أما بوب فهو مؤسس القواعد المقارنة الذي لا ينازع. لقد ظلَّ بوب يبحث في مجال المقارنة نصف قرن من الزمن بعد أن درس مجموعة من اللغات كالفارسية والعربية والعبرية والسنسكريتية وعددًا آخر من اللغات الأوروبية. «وكان الهدف الأساسي من القواعد المقارنة إثبات القرابة بين اللغات وهي لا تسعى إلى تتبُّع تاريخها خطوة خطوة، بل تعتمد طريقة الموازنة الدقيقة الصارمة، وتنتهي من عملها أو تستنفد طاقتها إذا أثبتت أن التشابه بين أشكال لغتين لا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة، وبالتالي لابد أن تكون اللغتان قريبتين من الناحية التوليدية. إما أن تكون إحداهما منحدرة من الأخرى وإما أن تنحدرا معًا من أصل مشترك»[3]. ولابدَّ من الإشارة هنا إلى بعض اللغويين الذين ينتمون إلى مدرسة بوب، ولا سيّما ماكس مولر (M. Muiller)، وجورج كورتيوس (G. Curtius)، وأوغست شليشير (A. Schlaicher) فقد قدَّم هؤلاء ، كل بحسب طريقته خيرًا للدراسات المقارنة[4].

---

(١) انظر: مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ص١٦٤، ١٦٥. مرجع سابق.

(٢) مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ص١٧٣، مرجع سابق.

(٣) انظر: مونان، ص١٨٦.

(٤) انظر: سوسير، محاضرات في الألسنية، ص١٣، مرجع سابق.

ثمَّ ظهر نتيجة تطور الأسلوب المقارن الذي اعتمد في طرقه العلمية على رصد التطوُّر التاريخي أسلوب جديد لم يعد يهتم بإثبات القرابة بين اللغات، بل يهتم بمعرفة جميع التطورات اللفظية في لغة ما من خلال مجموع تاريخها. لكن التفريق بين الأسلوبين: المقارن والتاريخي لم يتَّضح إلا بعد عام ١٨٧٦م تقريبًا، مع بقاء تداخل بين الأسلوبيين. لقد اهتم غريم وديز (Diez) وشليشر بوضع القواعد التاريخية، كما اهتمت مدرسة النحويين المحدثين (Neo- grammairienr) بهذا الأسلوب متأثرة بنفوذ علم التاريخ الذي كان يعدُّ العلم الرائد في فكر القرن التاسع عشر[1].

لكن أسلوبًا جديدًا ما لبث أن اتضحت معالمه أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هو الأسلوب الوصفي الذي دعا إليه بداية أنطون مارتي (A. Marty) ت١٩١٤م ثم فرديناند دوسوسير. وقوام هذا الأسلوب المنهجي هو دراسة الظواهر اللغوية في فترة زمنية محددة وبالوصف العلمي البعيد عن الأحكام المسبقة أو معايير الخطأ والصواب. لقد صار هذا الأسلوب سائدًا لدى أكثر الدارسين اللغويين في كل أنحاء العالم منذ أن اكتشفت القيمة الحقيقية لمحاضرات دوسوسير أواسط هذا القرن[2].

---

(١) انظر: سوسير، دروس في الألسنة العامة، ترجمو صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية، تونس، ١٩٨٥م، ص١٥ومونان، ص١٨٧، ٢١٥، ٢١٧، مرجع سابق. يوسف غازي، مدخل إلى الألسنية، ص٥٢ – ٦٢، وحول مدرسة النحويين المحدثين. انظر: مونان: ص٢٠٩، ٢١٨، مرجع سابق.

(٢) انظر: د. أحمد محمد قدور (مبادئ اللسانيات)، ص١٥، ١٦، دار الفكر – دمشق، ط١٤١٩/٢هـ.

المطلب الثاني: مناهج اللسانيات وقطاعاتها:

تتيح اللسانيات للدارسين إمكانات منهجية متعددة لتناول الظواهر اللغوية وتصنيفها واستخلاص سماتها. فقد استقر الأمر مؤخرًا على أن المناهج اللسانية التي يمكن سلوكها هي بحسب تاريخ ظهورها:

١ – المنهج المقارن. **٢ – المنهج التاريخي.**

٣ – المنهج الوصفي. **٤ – المنهج التقابلي.**

فالمنهج المقارن: يختص بدراسة العلاقات التاريخية بين لغتين أو أكثر ضمن أسرة لغوية واحدة. ومن المعروف أنَّ اللغويين في القرن التاسع عشر توصلوا إلى تقسيم اللغات إلى مجموعات أو أسر معينة يضم كل منها فروعًا متعددة. وأهم هذه المجموعات الكبرى هي المجموعة الهندية الأوروبية والمجموعة السامية الحامية. أما ما دعي بالمجموعة الطورانية فليس قائمًا على صلات القرابة بل هو جمع للغات لا تنضوي تحت أحد المجموعتين السابقتين، ولا ترتبط إحداهما بالأخرى بأيِّ رابطة لغوية تدلُّ على تشابه أو قرابة أو أصل(١).

أما المجموعة الهندية الأوروبية: فتضم عددًا كبيرًا من اللغات الممتدة في الهند إلى أوروبا. ولهذه المجموعة فروع متعددة كالفرع الهندي والفرع الإيراني والفرع السلافي والفرع الجرماني والفرع الروماني(٢).

كذلك تضم المجموعة السامية الحامية فروعًا متعددة كالفرع الأكادي والفرع الكنعاني والفرع الأرامي والفرع العربي الجنوبي والفرع الحبشي والفرع المصري القديم والفرع البربري والفرع الكوشي(٣). وقد أدى تطور الدرس المقارن في المجموعتين السابقتين وفروعهما الكثيرة إلى نشوء ما عرف بعلم اللغة المقارن الذي يمتاز بقواعد معينة وطرق خاصة. كما أدى التخصص في مقارنة فرع من فروع إحدى هاتين المجموعتين إلى نشوء

---

(١) عمد معظم الدارسين في هذا القرن إلى جعل ما ينضوي تحت تسمية (اللغات الطورانية) في فصائل صغرى يربط بين أفراد كل منها ما يمكن أن يلاحظ في صلات تشابه: انظر: علي عبد الواحد وافي – علم اللغة، ص٢٠٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٩٧ – ٢٠١، ومحمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة، ص٩٨ – ١٢٦.

(٣) انظر: علي عبد الواحد وافي – علم اللغة، ص٢٠١ – ٢٠٥، وحجازي: المذهل، ص٨٦ – ٩٧.

علم خاص به كعلم اللغات الجرمانية المقارن وعلم اللغات الرومانية المقارن وعلم اللغات السلافية المقارن[1].

وهكذا يتبين أن دراسة العلاقات التاريخية في أي مجال كالأصوات والصرف والنحو والمعجم بين لغة وأخرى ضمن أسرة لغوية واحدة أو فرع معين من فروعها هي التي شكلت بعد تكاثر البحوث ووضوح الأسس ما عرف بعلم اللغة المقارن (Linguisrtique/ Comparee).

ويختص المنهج التاريخي بدراسة التطور اللغوي عبر الزمن من خلال الوقوف على التطور الاجتماعي والثقافي والعلمي وكل المعطيات المؤثرة في اللغة. فالبحوث التي ترصد توزع اللغة وانتشارها وتحولها إلى لهجات، أو التي تقف على تحول اللغة الرسمية (أو الفصحى) إلى لغة عالمية نتيجة الحروب والتوسع السياسي، أو التي تبين كيفية تحول اللهجة إلى لغة عامة مشتركة، تنضوي جميعها تحت ما دعي بعلم اللغة التاريخي.

كذلك تنضوي الدراسات القطاعية المتخصصة تحت هذا العلم. كدراسة تطور الأصوات في اللغة المعينة عبر الزمن، أو دراسة تطور بناء أو صيغة صرفية من عصر إلى عصر، أو دراسة تطور معاني الكلمات من أقدم النصوص إلى أحدثها (أو إلى أي عصر يحدده الباحث). فالمنهج التاريخي إذًا هو وسيلة لتأريخ اللغة وظواهرها ورصد حياتها من عصر إلى آخر. وبيان مسار ما يطرأ عليها من تطور. وقد أطلق على الدراسات التي نحت هذا المنحى بوسائل علمية خاصة مصطلح علم اللغة التاريخي (Linguistique historique).

أما المنهج الوصفي فيتناول بالدرس العلمي كل الظواهر اللغوية بعد تحديد مجالها وزمنها وبيئتها. فلابد هنا من تحديد المجال كأن يكون لغة فصحى أو لهجة أو مستوى معينًا (Nirequ) من مستويات الاستعمال كمستوى الشعر أو مستوى الإعلام أو الصحافة، وتحديد الزمن لأنَّ المنهج الوصفي يفترض أن هناك (سكونًا) ضمن مرحلة زمنية محددة فيدرس الظواهر اللغوية في المرحلة الزمنية المقصورة من غير التفات إلى ارتباطها بغيرها عبر

(١) انظر: حجازي: علم اللغة العربية، ص٣٦ – ٣٧، مرجع سابق.

الزمن. كذلك يحدد المنهج الوصفي البيئة التي تنتمي إليها الظواهر المدروسة[1].

وهدفه من ذلك كله أن يكون البحث محددًا وخاصًا بقطاع من اللغة حتى تكون النتائج صحيحة ودقيقة قدر الإمكان. والمنهج الوصفي ينبذ أيَّ موقف معياري ينطلق من الخطأ والصواب، لأنه يفرق بين ما هو علمي وما هو تعليمي. فالدرس العلمي يتوسل بالمنهج الوصفي أساسًا، على حين أن الدرس التعليمي هو الذي يحتكم دومًا إلى قواعد الخطأ والصواب.

ونحن نعلم أن اللسانيات جرَّدت الدرس اللغوي من المنطق والمعيار والنـــزعة التعليمية وسعت إلى دراسة اللغة لذاتها من غير التفات إلى ما كان يفرض عليها من مناهج أو يقودها إلى غايات أخرى بعيدة عنها. إنَّ دراسة أي ظاهرة من الظواهر اللغوية ضمن الحدود التي رأيناها تعد دراسة وصفية. من ذلك مثلاً دراسة نظام الجملة في الصحافة الأدبية في مصر خلال عقد الأربعينات، ودراسة الأبنية الصرفية في ديوان شاعر محدث كعمر أبي ريشة، ودراسة الدلالة في مجال معيَّن كالألفاظ العسكرية أو المصطلحات الحربية لجيش عربي حديث في قطر عربي، ودراسة الكلمات الدخيلة في علم محدد من العلوم الطبيعية الحديثة، ودراسة عدد من الأصوات في القراءة القرآنية على لسان قارئ معين من القراء المحدثين، ودراسة الكلمات الحضارية في الشعر الجاهلي، ودراسة صيغ الجمع في ديوان المتنبي. فكل دراسة تنشأ على هذا النحو تدخل في اختصاص علم اللغة الوصفي (Linguesrique desriptire) ويتناول المنهج التقابلي (Contirastive) – وهو أحدث المناهج اللسانية – لغتين أو لهجتين أو مستويين من الكلام بالدرس العلمي؛ للوصول إلى الفروق الموضوعية بين الطرفين اللذين تبنى عليهما الدراسة. وقد نشأ هذا المنهج أصلاً من محاولة التغلب على صعوبة تعليم اللغات لغير أبنائها، ولذلك لا يشترط فيه أن يكون خاصًّا بدراسة اللغات التي تنتمي إلى أسرة لغوية واحدة. فالدراسة التي تقابل بين خصائص الجملة الإنكليزية من جهة والعربية من جهة أخرى تعد دراسة تقابلية، وقس على ذلك الدراسات الأخرى التي تقابل بين لغتين أو لهجتين في أيِّ ظاهرة أو قطاع من قطاعات الدرس اللغوي، ولاشك في أن

(١) انظر: د. أحمد محمد قدور – مبادئ اللسانيات، ص٢٢ – ٢٤، دار الفكر – دمشق، ط٢، ١٤١٩هـ.

الدرس التقابلي يفيد من نتائج الدرس الوصفي، لأن المقابلة تكون بعد التعرف على خصائص المادة المدروسة تعرفًا علميًّا صحيحًا.

وتوظف الدراسات التي تنشأ على هذا النحو التقابلي في مجال علم اللغة التطبيقي الذي يضع ثمار الدراسات التقابلية النظرية في برامج تطبيقية تسهل تعليم اللغات[1]. وقد أطلق على الدراسات التي تسلك هذا المنهج مصطلح علم اللغة التقابلي (Linguistique Contristive). أما قطاعات الدرس اللساني فتشمل الظواهر اللغوية كافة، من الأصوات، والصرف والنحو والدلالة. فاللسانيات سعت إلى درس اللغة ككل، وأعادت لذلك الاتصال الذي لابد منه بين هذه القطاعات جميعًا. فالتحليل اللساني يبدأ بالأصوات لأنها العناصر الأولى التي تشكل الكلمات أو الوحدات الدالة، ثم ينظر في بناء الكلمة من حيث الشكل والوظيفة، ويتقدم بعد ذلك إلى تركيب الكلمات في جمل إسنادية فيبين قواعده ومعانيه النحوية. وينتهي عند درس المعنى المتحصل من معاني الكلمات معجميًّا وسياقيًّا من خلال تضافر القطاعات اللغوية والمعطيات الاجتماعية والثقافية.

فالقطاع اللغوي هو جانب من جوانب الكلام الذي يراد تحليله وبيان معناه. لذلك تحددت قطاعات الدرس اللغوي على هذا النحو المتدرج صعدًا:

١ – قطاع الأصوات ويشمل وصف الأصوات وقواعد تشكيلها، أي ما ينضوي تحت مصطلحي (Phonktique) و (Phonslagie) .

٢ – قطاع الصرف، أي ما يدخل ضمن مصطلح (Marphologie).

٣ – قطاع التركيب أو النحو، أي ما يتصل بتركيب الجملة (Syntaxe)، أو (Grammare).

٤ – قطاع الدلالة: أي ما يتعلق بمعاني الكلمات معجميًّا، وما يلحق به[2]. من مجالات علمية وتطبيقية كالمصطلح والمعجم ممّا يضمه مصطلح (Semantique) والقطاع

---

(١) انظر: حجازي – علم اللغة العربية، ص٤٠ – ٤١، مرجع سابق.

(٢) انظر: د. أحمد محمد قدور – مبادئ اللسانيات، ص٢٥، مرجع سابق.

الدرسي مماثل عندنا لمصطلح (مستوى) (Niveau) المستعمل في التحليل اللساني للدلالة على العناصر اللازمة لإجراء التحليل صوتيًّا وصرفيًّا ونحويًّا ودلاليًّا[١].

ولا نرى فائدة في هذا الصدد من تعميم مصطلح المستوى ليشمل معظم ما ينضوي تحت واحد من علوم اللسانيات كعلم الأصوات وعلم الصرف ونحوها[٢].

إن ما يدخل ضمن درس الأصوات مثلاً من قضايا تاريخية واتجاهات علمية مختلفة إضافة إلى العناصر اللازمة للتحليل اللساني يفوق بكثرته وتعدد مناحيه النظرية والتطبيقية كل ما يشكل القطاع الدرسي أو المستوى اللغوي. ولأجل ذلك: يصح وصف هذا الدرس بكليته بأنه (علم الأصوات) على حين أنه لا يصح وصف ما يشمله القطاع أو المستوى بذلك لعدم كفاية مادته وفقدانه الإطار الإبستيمولوجي الذي يجعل جملة من القضايا علمًا بالمعنى المتعارف عليه لهذا المصطلح (Science). فهناك إذًا (قطاعات) أو (مستويات) حين الوصف والتحليل، و(علوم) حين التأريخ والتصنيف وضبط المسائل النظرية والتطبيقية.

ولابد من الإشارة إلى استعمال مصطلح (المستوى اللغوي) بدلالة تختلف عمّا سبق، إذ يرد عادة وصفًا لقدر من الظواهر اللغوية التي يستخدمها فرد أو فئة في بيئة اجتماعية وثقافية ضمن زمن معين ومعيار محدد يبين الخطأ والصواب[٣].

من ذلك (مستوى الشعر الحديث) و(مستوى الصحافة الأدبية في مصر إبان عقد الثمانينات) و(مستوى النثر في القصة القصيرة المعاصرة) ونحو ذلك: فالمستوى اللغوي هنا يصف مجموع الظواهر اللغوية الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية التي تنتمي إلى زمان ومكان محددين. ويشكل مجموع المستويات اللغوية (لغة) معينة كالعربية الفصحى المعاصرة[٤].

---

(١) لذلك يوصف المستوى بأنه مجموع عناصر (elemeents) أو وحدات (Unites).

(٢) يوصف علم الأصوات وعلم الصرف وعلم النحو وعلم الدلالة بأحد الاصطلاحين التاليين: (science) و (etude)، أي علم أو دراسة. انظر مصطلح (niveau) في معجم اللسانيات p. 337 – D. de Linguistique.

(٣) انظر مصطلح (Level) في معجم اللغة النظري للخولي، ص١٥٢.

(٤) انظر: د. أحمد محمد قدور – مبادئ اللسانيات، ص٢٦، مرجع سابق.

المطلب الثالث: فروع اللسانيات ومصطلحاتها

تجمع الدراسات الحديثة على أن اللسانيات أو (علم اللغة) (Linguistique) علم كلي يشمل كلَّ دراسة للظواهر اللغوية وما يتصل بها من مناحي الاتصال بالعلوم الأخرى على اختلافها. وتقسم العلوم الداخلة في اللسانيات عادة إلى قسمين كبيرين هما:

١ – اللسانيات النظرية (Linguistique Theorique) .

٢ – اللسانيات التطبيقية (Linguistique Appliquee) .

وتضم اللسانيات النظرية علوم اللغة التي تعنى بالظواهر اللغوية وحدها، كعلم الأصوات وعلم الصرف وعلم النحو أو التركيب وعلم الدلالة. وينضوي تحت بعض هذه العلوم علوم أخرى فرعية كما سنبين حين نتناول القطاعات الدراسية تفصيلاً في الفصول التالية:

أما اللسانيات التطبيقية فتضمُّ العلوم التي تطبق الدرس اللساني النظري، كتعليم اللغات القومية والأجنبية، وصناعة المعاجم (Lexicographie)، والترجمة، وأمراض الكلام، ومختبرات اللغة[١].

وإذا تجاوز الدارس الفروع اللسانية المتولدة من تطبيق منهج معين كعلم اللغة المقارن أو التاريخي أو الوصفي أو التقابلي، وتجاوز كذلك الفروع المتولدة من الدرس المتخصص في اتجاه مجدد من اتجاهات الدرس اللساني كعلم اللغة التحويلي أو علم اللغة الوظيفي أو علم اللغة التطبيقي أو اللسانيات التطبيقية. ولا يستثنى من ذلك إلا علم اللغة العام (Linguistique) الذي يدخل ضمن اللسانيات النظرية. من هذه الفروع التي نتجت من صلة اللسانيات بالعلوم الأخرى، والتي تنحو نحوًا تطبيقيًّا واضحًا:

١ – اللسانيات الاجتماعية (Socialinguistique).

٢ – اللسانيات النفسية (Psycholinguistique).

٣ – اللسانيات الجغرافية (Linguistique Geographique).

---

(١) انظر: محمد علي الخولي ، معجم علم اللغة النظري، إنجليزي عربي، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م، ص١٥٧.

٤ – اللسانيات العصبية (Pedagolinguistique).

٥ – اللسانيات الأجناسية (Ethnolinguistique).

وهناك فروع أخرى كاللسانيات الرياضية والحاسوبية والبيولوجية والنوعية (Gealinguistique) والأسلوبية[١].

وينبغي الإشارة إلى أن بعض هذه الفروع مستقر معرفيًّا بعد كثرة الدراسات وتعدد مناحي التطبيق، على حين أنَّ بعضها الآخر ليس كذلك لحداثته وعدم الاتفاق على حدوده، وتعد فروع اللسانيات: الاجتماعية والنفسية والجغرافية أقدم الفروع وأوسعها انتشارًا.

لقد أفادت اللسانيات من الكثير من العلوم لكي تكون دراسة الظواهر اللغوية متكاملة فيزيائيًّا وطبيًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا وجغرافيًّا، وجعل هذه اللسانيات تدخل مجالات علمية لم يكن للعلوم اللغوية عهد بها من قبل. غير أن هذا الاتجاه اللساني نحو العلوم المختلفة لم يلبث أن انعكست آثاره في هذه العلوم فولَّد منها علومًا جديدة ما كانت لتوجد لولا هذا الاتصال اللساني. وهكذا تبادلت اللسانيات وعلوم أخرى اجتماعية وإنسانية وطبيعية وأساسية التأثُّر والتأثير على نطاق واسع، مع ملاحظة الإقبال الكبير على الإفادة من اللسانيات وتوظيف نتائجها في مجالات متعدِّدة ولا سيما في العقود الأخيرة، من الستينيات حتى أيامنا هذه[٢].

أما مصطلحات اللسانيات عندنا فقد صارت مشكلة من مشكلات متعددة رافقت دخول اللسانيات الأجنبية درسنا الحديث. فاللسانيات تعاني أساسًا ما تعانيه العلوم المقترضة من مشكلات تتصل بوضع ثمرات الدرس الأجنبي في متناول الباحثين العرب من حيث اللغة والأسلوب والطرق المنهجية، وبمتابعة التطور العلمي السريع حتى يبقى الاتصال بين الدرسين الأجنبي والعربي مستمرًا دون انقطاع، وبتكييف المعطيات العلمية والمعرفية الاجنبية لتنـــول في الواقع العلمي والحضاري الراهن عندنا. وبابتداع المصلحات الموافقة للعلم والمستمدة من

(١) انظر: عبد السلام المسدي – قاموس اللسانيات، ص١٥٥، ومحمد علي الخولي – معجم علم اللغة النظـــري، ص١٥٥ – ١٥٧، مرجع سابق.

(٢) انظر: د. أحمد محمد قدور – مبادئ اللسانيات، ص٢٨، مرجع سابق.

اللغة منسجمة غير ناشزة. لكنَّ اللسانيات تعاني إضافة إلى ما سبق مشكلات تخصها دون غيرها من العلوم المقترضة. من ذلك أن اللسانيات علم حديث عند الأجانب أنفسهم، مما يفرض تبعات أخرى تتصل بتداخل المفاهيم وتعدد المصطلحات أو تناقضها ضمن لغاتها الأصلية، وأن اللسانيات دخلت – كما مرَّ بنا – مجالات بعيدة عادة عن المجالات اللغوية، مما يفرض أيضًا إلمام الدارسين المحدثين عندنا بهذه المجالات حتى يكون النقل دقيقًا والإفادة صحيحة.

لكنَّ مشكلة المصطلحات تبقى أهم تلك المشكلات التي أشرنا إليها. فقد كثرت المصطلحات وكثر الاختلاف حولها حتى عصفت بالمفاهيم الأساسية للسانيات التي غدت عند الكثير من دارسينا علمًا (ضبابيًّا) لا يعرف من أين ينفذ إليه. وما ذلك إلا لافتقار المصطلحات الدقيقة والصحيحة والمتفق عليها من جمهرة أهل الاختصاص. والمصطلحات – كما هو معروف – مفاتيح للعلوم، فيها تتركز خلاصة كل علم، وبها يستطلع الدرس المتخصص، وعليها المعول في تطوير مفاهيم العلوم وضبط فروعها ومناهجها[1].

واستنادًا إلى ما تقدم نجد أن هناك نوعين من المشكلات التي تتعلق بالمصطلح اللساني دون سائر المشكلات اللسانية. الأول منهما عام يشمل المصطلح العلمي العربي المحدث الذي ينتمي المصطلح اللساني إليه. وأهم ما في هذا النوع من المشكلات المصطلحية:

١ – تحكُّم الوضع الفردي الاجتهادي وتحول المصطلح إلى مصطلح ضيق المجال.

٢ – عدم الاتفاق على منهجية محدَّدة حين وضع المصطلح، وإن كان الوضع فرديًّا.

٣ – غياب فعالية جهات التنسيق العربية كمكتب تنسيق التعريب في الرباط الذي لم ينجح في تأسيس شُعَبٍ قطرية على امتداد الوطن العربي لإيجاد الآلية اللازمة للاتصال والتنسيق.

٤ – تعدد مصادر العلوم المفترضة وتنافرها أحيانًا بسبب وجود نفوذ ثقافي وعلمي معين في هذا القطر ونفوذ آخر في ذاك[2].

---

(١) انظر: د. أحمد محمد قدور – مبادئ اللسانيات، ص٢٨، ٢٩، مرجع سابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٠.

٥ – تراجع الاهتمام العام والرسمي بقضية التعريب في معظم الأقطار العربية، والمصطلح جزء من هذه القضية.

٦ – صعوبة نشر المصطلح وإيصاله إلى الأقطار العربية بسبب التجزئة والقيود المفروضة على التبادل العلمي والثقافي بين قطر وآخر على الرغم من الاتفاقات الشكلية.

أما النوع الآخر الذي يخصُّ المصطلح اللساني وحده، فمنه:

١ – كثرة المصطلحات المتداولة في الكتب والدوريات والمؤتمرات اللسانية وتداخلها ممّا يحدث بلبلة وتشتّتًا.

٢ – اتِّصاف المصطلحات اللسانية – بسبب طبيعتها اللغوية والثقافية – بالكثير من الخصائص الأجنبية التي تناقض موضوعاتنا اللغوية والثقافية ممّا يزيد من الاختلاف حولها.

٣ – اضطراب دلالات المصطلحات اللسانية بسبب استعمالها في الدراسات المختلفة ولاسيما في الدوريات استعمالاً مترخصًا لا يراعي حدودها المتعارف عليها عند أهل الاختصاص.

٤ – اتِّساع المجالات التي تنتمي إليها المصطلحات اللسانية، وما يفرضه من تعدد واختلاف وبعد عن مركز الاختصاص في اللغة.

٥ – حداثة المصطلحات اللسانية قياسًا على المصطلح العلمي الذي صار له قدم نسبي وشيوع مقبول.

وكان من نتيجة ذلك أنَّ معظم الدارسين صار يفضِّل ما استعمله هو أو ما ابتدعه دون أن يولي قضية شيوع المصطلح أدنى اهتمام. وقد يكون لبعض الدارسين الرواد عذر في هذا المنحى لجدة العلم عندنا وعدم انتشاره في معظم الأقطار العربية، لكن الأمر ليس متوقفًا على هؤلاء بل هو ممتد إلى الدارسين المحدثين ولا سيما العائدين من الدراسة في الدول الأجنبية. فقد ظن معظم هؤلاء أنه هو العارف الوحيد بهذا العلم ولذلك يحق له أن ينسق جهود نصف قرن من الزمان ترجمةً واقتباسًا وتوظيفًا على صعيدي العلم ومصطلحه، وأن يبدأ من الصفر متجاهلاً أنَّ الدرس الصحيح هو ما يقوم على أسس متينة أرساها أهل

الاختصاص سواء أكانوا عربًا أم أجانب[1].

وأوضح مثال على الفوضى التي تعصف بالمصطلح اللساني هو عنوان هذا العلم أي: اللسانيات (Linguistique).

فقد بلغت المصطلحات المعرّبة أو المترجمة لهذا المصطلح ثلاثة وعشرين مصطلحًا منها علم اللغة وعلم اللسان واللغويات وعلم اللغويات الحديث والدراسات اللغوية الحديثة وعلم اللغة العام وعلم اللغة العام الحديث والألسنية والألسنيات واللسانيات وغيرها[2]. ومع أن ندوة (الألسنية واللغة العربية) المنعقدة في تونس عام ١٩٧٨م اتخذت توصية باستعمال مصطلح (اللسانيات) وحده، فإن بعض الدارسين لا يزال يجادل في صحة استعماله ويفضّل عليه مصطلح (الألسنية) الذي تقلص استعماله مؤخرًا[3].

وهناك أمثلة متعددة من كثرة المصطلحات الدالة على مفهوم واحد، كعلم الأصوات (Phonerique)، والوحدة الصوتية (Phoneme)، والوحدة الصرفية (Marphome) ونحو ذلك كثير.

لذا اقترح الدكتور أحمد محمد قدور المقترحات التالية:

١ – الكف عن محاولات التسابق على وضع المصطلحات لما له مصطلح معروف منتشر.

٢ – استعمال الشائع من المصطلحات وإن كان يشكو نقصًا أو قصورًا حتى يتمَّ الاتفاق على بديل مناسب.

٣ – قبول ما يصدر عن الهيئات الجماعية كالمجامع اللغوية وبثه في الدراسات واستعماله في الترجمات.

---

(١) انظر: د. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص٣٠ – ٣١، مرجع سابق.

(٢) انظر: المسدي، قاموس اللسانيات، ص٧٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٧١، ٧٢، وانظر: أحمد مختار عمر (المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجيـــة)، مجلـــة عالم الفكر – الكويت، المجلد ٢٠، العدد الثالث لعام ١٩٨٩م، ص٦ – ٩.

٤ – دفع الجامعات ومركز البحوث ودور النشر إلى تبنِّي المصطلحات الشائعة، وإيجاد شكل من أشكال الرقابة المصطلحية.

٥ – المبادرة إلى إنشاء جمعية علمية تعنى بالمصطلح اللساني على المستوى القومي. ولابد من بذل الجهد من أن تكون الحلول جماعية، لأنَّ الزمن زمن المؤسسات والمراكز والهيئات ذوات الإمكانات الكبرى، وعلى الباحث العمل على الاتصال بنظرائه لتبادل الخبرات حتى يصير الانطلاق حثيثًا نحو الدرس العلمي الصحيح[١].

---

(١) انظر: د. أحمد محمد قدور – مبادئ اللسانيات، ص٣٢، دار الفكر – دمشق، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

المطلب الرابع: أبرز مفكري المنهج الألسني الغربي

أولاً: البحث اللساني عند الإغريق:

قام الإغريق ببحوث لسانية في اتجاهات كثيرة، فقد كانوا أول المنظرين اللسانيين في العالم، وانفردوا بذلك لزمن طويل، وكانوا أول من اهتم من الأوربيين بالدراسة المنضبطة للنصوص المدونة، وبتثبيت المعايير الخاصة بلغة ثقافتهم، ولم يكن الإغريق أول من أسس قواعد النحو الأوروبي التقليدي فحسب، بل إننا مدينون لهم بتقاليد البحث النحوي التي جرى الحفاظ عليها بأمانة فيما تلا ذلك من قرون[1].

وبصفة عامة كان منطق أفلاطون الاقتناع بأن الكلمة هي الشكل المادي للفكرة، وأنه في الفكرة تكمن بدايات معرفتنا عن العالم، وقد تولدت المحاولات الأولى لتعريف المقولات النحوية الأساسية من هذا الموقف السلفي. وتطبيقًا للمعايير المتصلة بعمليات المنطق عَرَّف أفلاطون: الاسم بأنه شيء يخبر عنه (وهو ما اتفق مع التعريف التقليدي المتأخر للمسند إليه والذي كرره الكثيرون حتى اليوم).

وقد كان أرسطو Aristotle (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م) هو الذي دخل تاريخ الدراسات اللسانية على أنه المؤسس الحق للنحو الأوروبي التقليدي وخلال القرون التالية لم يتغير فكره حول أقسام الكلم إلا في تفاصيل لم تمس جوهره الأصيل.

وقد كان أرسطو أول من حاول تصنيف أقسام الكلم فجمع كلاً من الأسماء Oname والأفعال Rhema معًا، حيث رأى أن هذه الكلمات هي وحدها التي تحمل معاني متميزة في ذاتها.

وقد عَرَّف أرسطو الجملة بأنها (تركيب مؤلف من عناصر صوتية تحمل معنى محددًا قائمًا بذاته)، ولكن كلاً من مكوناته يحمل – في الوقت نفسه – معنى خاصًّا به أيضًا[2].

---

(١) انظر: ميلكا إفيتش – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص٩، فقرة ٧، المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م.

(٢) المرجع السابق، ص١١، ١٢.

وكان الإغريق كذلك روادًا في مجال دراسة فقه اللغة، وبدأوا التراث الخاص، بالوصف المنضبط للغة النصوص المدونة، وكان أرستاركوس Aristorchiy (٢١٦ – ١١٤ ق. م) هو أشهر فقيه لساني يوناني في العصور القديمة[١]، وقد درس الإلياذة والأوديسا من منظور لساني، وكان بفضل ما اصطنعه من طرق تحليلية واحدًا من أبرز الممثلين لما يطلق عليه (مدرسة الإسكندرية).

وعلى أي حال فقد انفردت مدرسة الإسكندرية بسمعة متميزة بوصفها المركز الفريد الذائع الصيت في العالم القديم، الذي تمرن فيه أجيال من النحاة الموهوبين، وترسخت به تقاليد عظيمة في مجالات الهموم النحوية، ومناهج العمل. وقد أحكم السكندريون صنع نحو وصيفي للغة اليونانية لاقى شهرة واسعة وكان ديونيسيوس ثراكس Dionysint thrac الشهير (القرن الثاني قبل الميلاد) هو مؤلف أقدم نحو يوناني سلم من الضياع (وهو المعروف باسم (Gammatike techre) كما كان أبولونيوس ديسكولوس (Dyskolus Apollonius) من القرن الثاني الميلادي – من أبرز السكندريين الذين عملوا في مجال النحو الوصفي، ومن أوائل نحاة العالم الذين بدأوا في الاهتمام بقضايا البنية النحوية[٢].

ثانيًا: المدرسة النحوية الهندية:

لاشك أن الهنود القدماء جديرون بما اكتسبوه من شهرة ذائعة بفضل عطائهم المتميز للدراسات النحوية، ويرجع ذلك إلى حساسيتهم تجاه الوصف الموضوعي المنضبط للحقائق اللغوية، وقد عرف أساتذة النحو القديم هؤلاء كيف يعرِّفون الظواهر بأكبر قدر من الدقة والإيجاز، وبطريقة رياضية في الأعم الغالب كانوا في واقع الأمر ذوي نزعة مضادة للتاريخ Historical–Anti لافتة من جهة القضايا اللسانية وإجراءات العمل، ولم يكونوا موضع

---

(١) المرجع السابق، ص١٣.

(٢) كان ديسكولوس أول من أسس مجال البحوث في بنية الجمل: إذ رأى أن دراسة النحو ينبغي أن تتعلق بالقواعد التي تحكم نماذج التأليف بين الكلمات في الجملة، وواصل ديسكولوس تقريره لهذه القواعد ووفقًا لآرائه في أقسام الكلم: فلم يضع تميزًا فاصلاً بين الاستعمالات العارضة للكلمات في الجملة وبين الوظائف النحوية المعيارية التي تتضمنها أشكالها المعجمية الأساسية – المرجع السابق، ص١٤، ١٥، ٢٠.

الثقة والانضباط إلا في معالجتهم اللغة من الوجهة الآنية Synchrony والهنود القدماء هم موضع التقدير في كثير من اللسانيين المحدثين اليوم بدرجة كبيرة، بسبب ما تمتعوا به من حس خاص بانضباط المنهج في التحليل، بوصفهم أقدم الرواد لعصر اللسانيات البنيوية والرياضية السائدة في هذا الزمان ويمكن أن نلتمس إشارات للاهتمام الهندي بالنحو حتى في مؤلفاتهم القديمة فبعض القضايا اللسانية تناقش فيما يسمى بالمجموعة الثالثة من نصوص الفيدا، كما يمكن البرهنة على رسوخ التقليد النحوي الثابت من أوثق الشهود وهو (باينيني) panine الذي أورد أسماء عدد من أسلافه، ولكن عمله الخاص هو الذي أظهر بقوة أكثر من أي شيء آخر، أنه كان ذا خلفية مدهشة من المعرفة باللغة، مكنته من أن يكشف للعالم عن موهبته اللسانية الفذة، فقد نذر بانيني نفسه لتثبيت نماذج اللغة السنسكريتية (sanskrata) وتعني: (اللغة الكاملة) القديمة وهي اللغة التي اشتهرت طويلاً بأنها وسيلة التعبير عن الثقافة الهندية في ذروة عظمتها وثرائها[1].

وقد وصف بلو مفيلد نحو اللغة السنسكريتية الذي وضعه بانيني بما يليق به إذ قال — وهو الأمريكي — إن بانيني[2] (واحد من أعظم معالم الذكاء البشري)، وكان حس هذا الهندي القديم مدهشًا حقًا في التقويم والوصف وصياغة الأشياء وجاءت معظم تعريفاته في صيغة معادلات قصيرة وبسيطة، على نحو لا يتسنى إلا لعقلية مكتملة مستنيرة تستند على أسس ثابتة من الدقة في ملاحظة الحقائق[3]. ولم تتوقف الانجازات الباهرة للهنود في مجال البحث اللساني عند بانيني فقد تلقف ميراثه خلق لم تقف مواهبهم عند حدود الحفاظ عليه بل تجاوزت ذلك إلى مزيد من التطوير له. وثمة اثنان من بين كثير من أعلام النحاة جديران بأن يفردا بالاهتمام وهما: باتا نجالي Pata njali (القرن الثاني قبل الميلاد)، وبهارترهاري

---

(١) المرجع السابق، ص٢١، ٢٢.

(٢) بيتي، جيمس: فيلسوف وشاعر اسكتلندي (١٧٣٥ — ١٨٠٣م) يدين بشهرته كفيلسوف لمؤلَّف وضعه ضد هيوم بعنوان (محاولة في الحقيقة (١٧٧٠م)).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٢١٩.

(٣) انظر: ميلكا إفيتش — اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص٢٢، المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م.

Bhartrhari (القرن السابع الميلادي) وكان كلاهما ممثلاً للمدرسة النحوية التي أنشأت نظرية تقول بوجود طبقة باطنة وثابتة لا تقبل التغيير تكمن وراء كل التنوعات النظرية المميزة لنظام لغوي بعينه. وتشير هذه النظرية عند تطبيقها على الأصوات إلى ما سمي بالصوتيم Phoneme في القرن الخالي[1].

ثالثًا: من عصر الإمبراطورية الرومانية حتى نهاية عصر النهضة:

اقتفى الرومان آثار الإغريق بأمانة، والسكندريين بصفة خاصة في بحوثهم اللسانية. وفي القرن الأول قبل الميلاد كتب النحوي فارو varro نحوًا للغة اللاتينية جعل عنوانه: اللسان اللاتيني Delungua Latina نال تقديرًا كبيرًا سواء في زمانه أو فيما تلا ذلك (وقد أولى في كتابه اهتمامًا خاصًّا بالصرف) [2].

وهناك أسماء كثيرة ممن عملوا بنجاح في قضايا النحو اللاتيني مثل (ريميوس باليمون Remmung Palaemon اليوناني الأصل) ثم ظهر أشهر النحاة: دوناتوس Donatus في القرن الرابع وهو مؤلف فن النحو Ars Grammatica وبريشيان Priscian في القرن السادس مؤلف المنظومات النحوية Institutions Grammaticae.

ولقد كان كلو ديوتو لوماي Claudio tolomei الإيطالي من القرن السادس عشر – أول نحوي – وَجَّه اهتمامه إلى اتساق القوانين التي تحكم تغير الأصوات اللغوية وقد استطاع أن يكشف تغير التتابع الصوتي اللاتيني PL إلى الإيطالي في توسكانيا pi[3].

رابعًا: من عصر النهضة إلى نهاية القرن الثامن عشر:

مَثَّلت هذه الحقبة عن جدارة الأعمال التي أنجزت في مركز الدراسات النحوية في بورت رويال، وقد نشر هذا المركز عام ١٦٦٠م الكتاب الشهير: النحو العام والعقلاني Crammaire Generale at Raiyomee للمؤلفين لانسيلوت Cl. Lancetot وأ. أرنولد A. Amould وقد عبّر هذا الكتاب عن القاعدة الأساسية لعلماء بورت رويال تعبيرًا صريحًا:

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) اتجاهات البحث اللساني – ميلكا إفيتش، ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، ص٢٧

(٣) المرجع السابق، ص٣٣.

فهم يرون أن النماذج النحوية ينبغي عليها أن تتطابق بقدر المستطاع مع متطلبات المنطق[1].

وقد عُرِفَ كذلك فرانشيسكو جونيوس Francircus Junius بأبحاثه المتصلة باللغات الجرمانية (أولها الإنجليزية، ثم اللغات الإسكندينافية والفريزية والهولندية والقوطية). وتبعه جورج هيكس Grorge Hixkes الذي أصدر نحوًا للغتين القوطية والأنجلوسكسونية[2] ولقد كان أول عالم كبير في السنكريتية إنجليزيًّا وهو وليام جونز William Jorges الذي أكد أن اللغات السنتكريتية واليونانية واللاتينية والقوطية كانت تربطها روابط وثيقة وأنها نشأت عن لغة مشتركة لم يعد لها الآن وجود[3].

وعند نهاية القرن الثامن عشر كانت البداية الفعلية للدراسة المقارنة التي عالجت اللغـــات الفينو أجريتية (وكان الفضل الأول فيها لجهود عالم اللسانيات المجري س جبارماثي S. Gyarmathi[4].

خامسًا: البحث اللساني قبل القرن التاسع عشر:

في حقبة تمتد إلى بداية القرن التاسع عشر بدأ ظهور النـــزعة التاريخية في البحوث اللسانية وفي السبعينيات والثمانينات (عصر النحاة المحدثين) قام العمل اللساني كله في جوهرة على اقتناع (صاغه بوضوح هرمان بول Hermann Paul أعظم المنظرين بين النحاة المحدثين) ويرى أنه لا وجود لبحث لساني بدون النـــزعة التاريخية.

والحق أن القضايا اللسانية في اللغات الهندية الأوروبية لم تدرس دراسة جادة إلا بحلول نهاية القرن التاسع عشر وذلك بعد فك رموز النصوص الآشورية وكان ضمن علماء الدراسات المقارنة الأوائل مثل: شليشر Shleisher ومدرسته باحثون تجلت في مفاهيمهم اللسانية مباشرة النـــزعات السائدة في فكر الدارسين في فكر الدرسين وقد كانت المعرفة بمباني اللغات من غير المجموعة الهندية الأوروبية ملهمًا مباشرًا لواحد من أعظم المنظرين

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) ميلكا إفيتش – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص٣٨، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص٤٠.

(٤) المرجع السابق، ص٤٠.

الموهوبين في اللسانيات هو ف. فون هامبولدت W. Von Humlaldt[١].

سادسًا: المذهب الطبيعي البيولوجي عند أوجست شلايشر:

طبقت الفكرة القائلة بأن اللغة كانت كائنًا حيًّا مستقلاً بذاته عن الإنسان وأن اتجاه تطورها محدد بقوانين بيولوجية عامة للتطور: فاللغة تولد وتعيش لفترة محددة ثم تهب الحياة للغة أخرى أحدث منها لتحل محلها على يد الألماني أوجست شلايشر August Schleicher الأستاذ بجامعة جينا[٢].

وقد دافع عن أفكار شلايشر[٣] بطريقة مطورة ماكس مولر Max Muller ولقيت فكرتهم القائلة بأن التطور اللغوي مشروط بقوانين طبيعية ومن ثم فهو غير خاضع لسيطرة الإرادة البشرية قبولاً عند أبرز اللسانيين في القرن التاسع عشر ونعني بهم النحاة المحدثين[٤].

سابعًا: مذهب هامبولدت في اللسانيات (نظرية رؤية العالم):

كان ف فون هامبولدت أول باحث يدرس لغة اندونيسية هي اللغة الكاوية من جزيرة جاوة وقد مكنه ذلك من التعامل مع اللغة ودورها في حياة الإنسان من وجهة نظر جديدة تمامًا، وقد أجرى مقارنة بين اللغات بطريقة تحليلية دون الدخول في قضية القرابة السلالية ولم يشغل نفسه بإعادة بناء اللغة الأم، فقد دعم نظريته القائلة بأن اللغة نتاج متميز للروح البشرية، وفي منتصف القرن العشرين تطورت في اللسانيات الأمريكية أفكار حول اللغة ترتبط كذلك بقضية رؤية العالم، وكان تطورها مستقلاً عن المذهب الهامبولدتي عند الأوروبيين[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦، ٤٨.

(٢) ميلكا إفيتش – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص٥٧، مرجع سابق.

(٣) شلايشر:

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص

(٤) المرجع السابق، ص٦٠.

(٥) المرجع السابق، ص٦٥، ٦٨.

ثامنًا: المذهب النفسي في اللسانيات:

كان شتاينتهال[(١)] H. Steinthal منشيء المذهب النفسي اللساني والذي كان مرتكزًا أساسًا على آراء عالم النفس والتربية هربرت Herport وقد اجتهد شتاينتهال ليصف الحقائق النحوية من منطلق نفسي[(٢)].

تاسعًا: النحاة المحدثون:

كان الفضل الأكبر للنحاة المحدثين في أنهم أضفوا الانضباط التام على المنهج التاريخي المقارن من خلال دراسة التغيرات الصوتية.

وكان عالم اللغات السلافية أوجست ليزكين August Leskien وعالم اللغات الهندية الأوروبية كارل بروجما Karl Brugmann أول الباحثين الذين قرروا الاطراد الذي يبدو في تجليات القوانين الصوتية وكان الحدث الأهم كان نشر دراسة ك. بروجمان – هـ. أوستهوف H. Osthoff بحوث صرفية[(٣)].

وقد اقتنع النحاة المحدثون بأن المنهج التاريخي في الدراسة يوفر أنسب معالجة منهجية تحقق الأهداف النبيلة الرامية إلى المتابعة العلمية للمعرفة، وكان أكثرهم تأييدًا لذلك هرمان بول Herman Poul فهو أحد الأعلام في مدرسة النحاة المحدثين.

ولقد كان هوجوشوخاردت Hugo Schushardt من أوائل من ألقوا الضوء على أهمية العنصر الجغرافي في التطور اللغوي[(٤)].

عاشرًا: البحث اللساني في القرن العشرين:

تتسم الدراسات اللسانية في هذه المرحلة بملمحين أساسيين: انتصار البنيوية على مفهوم اللغة عند النحاة المحدثين، واتساع نطاق التعاون مع المجالات المعرفية الأخرى.

---

(١) شتاينتهال:

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص

(٢) ميلكا إفيتش – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص٧٣.

(٣) ميلكا إفيتش – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص٨١.

(٤) المرجع السابق، ص٩٥.

ومن تبنوا الأفكار الأساسية للغة أفانيسوف Acanesov وشيفيلوف Shevelov في علم اللغات السلافية وكوربلوقيتش Kwrybwicy في الدراسات الهندية الأوروبية والنظرية اللسانية وتسينير Tesniere ودي جروت de Groot في مجال البحث البنيوي[1].

وظهر أول الأطالس الكبيرة وهو الأطلس اللساني الألماني وهو من عمل عالم اللسانيات الألماني جورج فنكر George wenker[2] وغيره مثل جون جيبرون الفرنسي Jules Gilliron.

وقدم باحثان سويسريان مساهمات قيمة وهما ك. يابـــرج K. Yaberg و ج. بـــود J. jud فقد أنجزا أطلس اللغة والأشياء في الإيطالية ولغات جنوبي سويسرا[3].

وقد كشف علماء اللهجات الأمريكيون هاتركيوراث Hans Kuratch ورافن ماكدافيد Raven Mcdavis ووليم لابوف William Labov عن اتجاه بحثي مهم بتركيز اهتمامهم على التنوعات التي يكون ارتباطها بالطبقات الاجتماعية أوثق من ارتباطها بالجغرافيا[4].

وكانت ثمة ميل ثابت إلى ربط الحقائق اللغوية بالظواهر الاجتماعية بفضل النفوذ المؤثر لفرد يناند دي سوسير Ferdinand de Saussure فقد حاضر في باريس من (١٨٨١ – ١٨٩١) وترك هذه المؤثرات تتفاعل لتكون سمة مميزة على تطور اللسانيات الفرنسية في القرن العشرين[5].

وقد قَدَّمَ هوجرشوخاردت Hugo Schuchardt وجهة نظر يمكن تخليصها كالتالي: اللغة إبداع فردي تقوم الجماعة بتعميمه عن طريق التقليد، والتكوين النفسي للفرد هو العامل الحاسم في إبداع اللغة[6].

(١) المرجع السابق، ص١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص١١٦.

(٣) ميلكا إفيتش – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح، ووفاء كامل فايد، ص١١٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص١٣١.

(٦) المرجع السابق، ص١٤٣.

وقد أدخل نوم تشومسكي إلى اللسانيات هذا الاستعمال المألوف في الرياضيات لكلمة (تولد) ومن هنا أطلق على منهجه في علم النحو اسم النحو التوليدي Generative Grammer[(١)].

فردنيان دوسوسير:

يعد دوسوسير مؤسس علم اللغة الحديث، وهو الذي أعاد تنظيم الدراسة المنهجية للغات في بداية القرن العشرين، وقد جُعل منه رائد عصري، حيث أسهم في تدشين المنهجيهات الحديثة من خلال الآتي[(٢)]:

أولاً: ساعد دوسوسير ومعاصراه دور كايم وفرويد في وضع دراسة السلوك الإنساني في مسار فكري جديد، حيث درسوا السلوك الإنساني بوصفه مماثلاً لأحداث العالم الطبيعي حتى يمكن تحقيق الفهم الملائم للإنسان ونظمه، لأن دارس السلوك الإنساني لا يقوم في الواقع بتحليل الأحداث الواقعة بذاتها، وإنما يقوم بتحليل الأحداث التي تكسوها المعاني[(٣)].

ثانيًا: لقد ساعد دوسوسير بمنهجه، وبمختلف اقتراحاته على إنشاء علم العلامات Semioloqie وظهور البنيوية Stvuctucalisme في الانتربولوجيا والنقد الأدبي وعلم اللغة[(٤)].

ثالثًا: ساهم دوسوسير بمنهجيته وبمدخله إلى اللغة في وضع استراتيجيات فكر الحداثة والذي يسعى من خلاله المفكرون والكتاب إلى التوصل لتحقيق فهم لهذا الكون، وكانت إجابة ذي سوسير هي: إنك لا تستطيع أن تتطلع إلى الحصول على وجهة نظر مطلقة للأشياء، وإنما يجب عليك أن تختار منور ما، منظور تستطيع من خلاله تحديد الأشياء ليس

---

(١) مدارس اللسانيات – التسابق والتطور – جفري سامسون/ ترجمة د. محمد زياد كبة – النشر والمطابع الملك سعود، ص١٤٠.

(٢) انظر: فردينان دوسوسير، تأليف جوناثان كللر، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، عام ٢٠٠٠م، ص١٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

(٤) المرجع السابق.

بماهيتها، وإنما بالعلاقات التي تقيمها فيما بينها[1]، وهذا القول من دي سوسير يعد مدخلاً مهمًا في فهم استراتيجيات الفكر الحداثي.

لقد كانت نظرية (ظاهرة اللغة) لدى دوسوسير منعطفًا في الدراسات البنيوية واللسانية، حيث جرد اللغة من دلالاتها الإشارية المألوفة وعدها نظامًا من الرموز يقوم على علاقات ثنائية، ومن هنا ظهرت فكرة (البنية)، وكان من أبرز ما قرره دوسوسير (اعتباطية الرمز اللغوي) [2]، وهذا يعني أن أشكال التواصل الإنساني ما هي إلا أنظمة تتكون مجموعة من العلاقات التعسفية، أي العلاقات التي لا ترتبط ارتباطًا طبيعيًّا أو منطقيًّا أو وظيفيًّا بمدلالات العالم الطبيعي[3].

لابدَّ لاستكمال هذا التعريف العام باللسانيات وتاريخها من الوقوف عند دوسوسير وكتابه. فالدارسون المحدثون يتفقون على أنَّ دوسوسير هو الأب الحقيقي للسانيات لأنه وضح اختصاصها ومناهجها وحدودها، وأثرى الدراسات الإنسانية بالكثير من الأفكار اللغوية الرائدة حتى صارت اللسانيات باعثًا لنهضة علمية تولَّدَ منها علوم ومناهج جديدة. ويكفي أن نشير هنا إلى ما امتاز به عمل سوسير من تنظير عميق سعى إلى وضع الأسس المنهجية للتحليل اللغوي، ومن تركيز على وصف اللغات الإنسانية للوصول إلى الكليات المشتركة بين اللغات، ومن بحث عن العوامل المؤثرة في النشاط اللغوي كالعوامل النفسية والاجتماعية والجغرافية، ومن اقتصار على المناهج اللغوية في درس اللغة ونبذ كلِّ ما هو دخيل عليها[4].

لقد بات معروفًا أنَّ دوسوسير[5] لم يشتهر بما كتبه من بحوث مقارنة في رسالتين عن

---

(١) المرجع السابق، ص١٦.

(٢) انظر: البنائية، د. صلاح فضل، ص٣٩.

(٣) انظر: مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الرابع، ص١٤٤.

(٤) انظر: مناقشة د. أحمد محمد قدور لكتاب دوسوسير في المجلة العربية للعلوم الإنسانية – جامعة الكويت – العدد ١٦/ المجلد ٤ لصيف عام ١٩٨٤م، ص١٧٩ – ١٨٧.

(٥) دوسوسير: هو مؤسس علم اللغة الحديث، وهو رجل فرنسي أعاد تنظيم الدراسة المنهجية للغات في بداية القرن العشرين، وقد جعل منه رائدًا عصريًّا، وقد وضع مع معاصرية دوركايم وفرويد دراسة السلوك الإنساني في مسار فكري جديد. انظر: كتاب مرونبان سوسير، تأليف جوناثان مللر، المجلس الأعلى للثقافة، ص١٥.
انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص١٧٠.

أحرف العلة في اللغات الهندية الأوروبية، وعن حالة الجر المطلق في اللغة السنسكريتية، إنما اشتهر بكتاب لم يكتبه هو (محاضرات في الألسنية العامة) (cours de Linguististique generale)[1]. فقد قام اثنان من تلاميذه في جنيف بإعداد هذا الكتاب معتمدين في ذلك على أمليات سجلها زملاؤهم. والتلميذان هما (بالي) (Bally) و(سيشهي) (Sechehaye) وصدر عام ١٩١٦م بعد وفاة المؤلف بثلاث سنوات. ومع أن الظروف التي ظهر فيها الكتاب لم تكن ملائمة بسبب الحرب العالمية الأولى، فإن الكتاب لقي الكثير من الاهتمام. لكنَّ ما في الكتاب لم يقدَّر حق قدره إلا بعد عام ١٩٦٣م، ولا سيما عام ١٩٦٧م، الذي شهد انتشارًا واسعًا لأفكار دوسوسير. فقد تجاوز الكثير من الدارسين تلك التحفظات التي أثيرت حول صحَّة ما تقدمه الأمليات من فكر المعلم بعد جدال ونقاش طويلين.

ويقع الكتاب في مقدمة وخمسة أجزاء (أبواب)، وهو في مئتين وسبعين صفحة من القطع الصغير[2].

وسأعرض أهم ما جاء فيه قبل أن نتوقف عند أبرز الأفكار المنهجية المستخلصة منه. ففي المقدمة يتناول دوسوسير قضايا عامة تتعلق بتاريخ اللسانيات ومادتها وعناصر اللغة ومبادئ علم الأصوات ومفهوم الفونيم (Phoneme). وفي الجزء الأول يتناول طبيعة العلامة أو الرمز اللغوي (Signe) واللسانيات السكونية والتطورية. وفي الجزء الثاني يبحث دوسوسير اللسانيات التزامنية (الوصفية) والقواعد وفروعها. ويخصص الجزء الثالث لدرس اللسانيات الزمنية (التاريخية) والتغيرات الصوتية والتأثيل (Etynologie).

أما الجزء الرابع فيتناول فيه دوسوسير اللسانيات الجغرافية وتنوع اللغات وبواعث التنوع الجغرافي وانتشار الموجات اللغوية. ويضم الجزء الخامس والأخير مسائل في اللسانيات

---

(١) ترجمه إلى العربية يوسف غازي ومجيد النصر عام ١٩٨٤م، وعلى هذه الترجمة اعتمد د. أحمد مقدور، ثم ترجمة صالح القرمادي ومحمد عجينة ومحمد الشاوش عام ١٩٨٥م، وصدر في تونس بعنوان (دروس في الألسنية العامة)، وصدر في بغداد بعنوان (علم اللغة العام) وترجم إلى الانكليزية أحمد نعيم ــ ونشرته دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية من دون تاريخ.

(٢) هذا الوصف مستمد من ترجمة غازي والنصر المشار إليهما سابقًا، ويقع الكتاب في الطبعة الفرنسية (١٩٦٩م Payot) في ٣٣١ صفحة صغيرة من القطع الصغير.

الاستعادية (التاريخية المتجهة إلى الأقدم) وقضايا اللغة الأكثر قدمًا وشهادة اللغة على الأنثروبولوجية وما قبل التاريخ.

أما الأفكار السوسورية (نسبة إلى سوسير) الشائعة فهي تتمثَّل في مجموعة من المسائل الثنائية المتعارضة. وسنعرض أهمّها فيما يلي:

١ – ثنائية لسان الكلام: فرَّق دوسوسير بين ثلاثة مصطلحات أساسية في الدرس اللساني، هي: اللغة (Language) وهي ظاهرة إنسانية لها أشكال كثيرة تنتج من الملكة اللغوية، واللسان (Langue) وهو جزء معين متحقق من اللغة بمعناها الإنساني الواسع. وهو اجتماعي وعرفي ومكتسب ويشكل نظامًا متعارفًا عليه داخل جماعة إنسانية محدَّدة. مثال ذلك (اللسان العربي) و(اللسان الفرنسي)، أي ما نطلق عليه في العربية عادة كلمة (اللغة). والكلام (Parole) وهو شيء فردي ينتمي إلى اللسان. ولأن اللسانيات عند دوسوسير منظومة اجتماعية فإنه دعا إلى دراسة اللسان لأنه اجتماعي وعرفي.

٢ – ثنائية دال/ مدلول: ذهب دوسوسير إلى استعمال مصطلح (Signe) أي رمز أو علامة للدلالة على (الكلمة) لفظًا ومعنى. والرمز اللغوي له وجهان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، هما: الدال (Signifiant) وهو الصورة الصوتية والمدلول (Signifie) وهو الصورة المفهومية التي تعبِّر عن المتصور الذهني الذي يحيلنا إليه الدال. وتتم الدلالة (Significatine) باقتران الصورتين والذهنية وبحصولها يتم الفهم. وقد ألحَّ دوسوسير على أن العلاقة بين الدالِّ والمدلول علاقة اعتباطية غير معللة.

٣ – ثنائية تزامن/ تعاقب: تتعلق هذه الثنائية بالمناهج اللسانية فدوسوسير يرى أنَّ الظواهر اللسانية يمكن أن تدرس بالنظر إلى الزمن بإحدى طريقتين:

الأولى: وهي الدراسة في زمن محدَّد أي (Syncrsnique) وفق مصطلحه الذي يقابله عندنا التزامني والوصفي والتعاصري والتوافقي ونحو ذلك.

والثانية: هي الدراسة التي تجري عبر مراحل زمنية متتالية أي (Diachronique) حسب دوسوسير، ويقابل هذا المصطلح عندنا التعاقبي والتطوري والزماني والتاريخي ونحوها.

وقد أرسى دوسوسير أسس المنهج التزامني (أو الوصفي Dercriptif) في الوقت الذي كان الدارسون يعكفون فيه على المنهج التعاقبي (أو التاريخي Historique) الذي صار سمة للدرس العلمي. وقد صرَّح هرمان بول (H. Paul) بذلك قائلاً: «إنَّ الطريقة العلمية الوحيدة لدراسة اللغة هي الطريقة التاريخية»[١].

٤ – ثنائية المحور الاستبدالي والمحور النظمي: فرَّق دوسوسير بين المجموعات اللغوية المتوافرة في الذاكرة والتي تشكل محورًا قوليًّا استبداليًّا (Paradigmatique) والمجموعات اللغوية الحاضرة في الجملة والتي تشكل محورًا أفقيًا نظْميًّا (Synkagmatique). ولكي يتم إدراك معنى ما يرد في الجملة من كلمات لابدّ من النظر إلى المحورين معًا[٢].

وهناك ثنائيات أخرى استخلصها الدارسون كالتعارض بين الرمز اللغوي (Sigme) والرمز العام (Dymbole)، والتعارض بين المؤسسات الاجتماعية والسيمياء، والتعارض بين السيمياء واللغة، والتعارض بين الشكل والجوهر في وحدات اللغة. لقد وصف مذهب دوسوسير بأنه قائم على (هوس) التقسيم، إذ يمكن إرجاع معظم ما أتى من أفكار إلى قسمة ثنائية تعارضية.

وثمة أفكار وردت في محاضرات دوسوسير بعثت علومًا جديدة أو أبرزت مناهج دراسية مهمة. فقد أشار دوسوسير إلى الصلة بين اللغة وأنماط الإشارة الأخرى كنظام المآدب والأزياء والسلوك والإشارات العسكرية وأبجدية الصم والبكم. وتصور وجود علم جديد دعاه بـــ (Semiologie) يدرس أنظمة الإشارة اللغوية وغير اللغوية. وقد صارت السيمياء فعلاً علمًا من العلوم المحدثة[٣]. وكانت فكرة دوسوسير عن اللغة بوصفها منظومة (Sysreme) تتألف من عناصر لا توصف بحدِّ ذاتها بل من خلال تقابلها مع العناصر

---

(١) انظر: مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ص٢١٧، مرجع سابق.

(٢) مثال ذلك قول: سقطت طائرة مروحية قرب المطار. فمعنى (الطائرة المروحية) ضمن نسق الجملة ما يستخلص من المحور النظمي، على حين أن معناها الذي لا يقدمه نسق الجملة يستفاد من كلمات أخرى على المحور الاستبدالي نحو طائرة ركاب، طائرة حربية، طائرة شراعية...

(٣) انظر: للتوسع كتاب بيارغير والسيمياء – ترجمة أنطون أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤م.

الأخرى باعثًا لنشوء البنيوية (Structuralisme) مع أن دوسوسير لم يستعمل كلمة (Structure). كذلك كان تركيزه على العوامل الجغرافية داعيًا إلى الاهتمام بالصلة بين اللغة والجغرافية حتى ظهر اختصاص لساني جديد هو اللسانيات الجغرافية (Linquistiqua Geogrephique)[1].

والحقيقة كما يقول دانييل مانيس[2] أن اللسانيات تستند إلى هذه المباديء القليلة التي وضعها دوسوسير أو التي استخلصت من محاضراته أو التي بنيت على أساس ما ورد في تضاعيف أفكاره. ولذلك فإن جميع نظريات العلوم الإنسانية الحديثة تمت بصلة أكيدة إلى محاضرات دوسوسير التي غدت أهم مصدر للسانيات في العالم على اختلاف اللغات.

إن مجمل أفكار دوسوسير هي التي بنت اللبنات الأولى لاستراتيجيات الفكر الحداثي، وهي ركيزة أساسية للمدرسة البنيوية بجميع أشكالها والتي عدت نظامًا فكريًا شموليًا وبديلاً للأنظمة التقليدية، والأمر الذي انعكس على مدارس النقد العربية وأحدث شرخًا في التصور كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

نعوم تشوميسكي والألسنية التوليدية:

تقوم الألسنية التوليدية عند نعوم تشوميسكي[3] لنظرية على اعتبار القدرة العقلية للإنسان، وعلى إمكان إنتاج وفهم جمل كثيرة بشكل لا نهائي في لغته، وكذلك الجمل التي لم يسمع بها من قبل مطلقًا، وهي الجمل التي لم ترد مطلقًا داخل جماعته اللغوية وهو ما يسمى بالجانب (الخلاق) في الاستعمال اللغوي الإنساني[4].

---

(١) انظر: عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، ص١٨ – ٢٠.

(٢) انظر: مانيس – علم اللغة – ترجمة سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر، مجلة الموقف الأدبي، العدد المزدوج (١٣٥، ١٣٦) تموز وآب ١٩٨٢م، ص٢١٢.

(٣) تشوميسكي:

(٤) انظر: القضايا الأساسية في علم اللغة، تأليف كلاوس هيثن، ترجمة د. سعيد محبري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٣م، ص١٥٣.

إن من الخصائص الجوهرية للألسنية التوليدية ميلها العالمي (الكلي) الذي وضّح بفكرة الغبائية العالمية (الكلية) للسمان بالنسبة لعلم الدلالة، وهم بذلك يقيمون نظامًا عالميًا كليًّا وشموليًّا، ويطرحون نموذج المعيار إلى جانب كل تحديداته المعقدة فيما يتعلق بالشكل العام والنظام، وإمكانية تطبيق نظام عالمي بوجه عام ليس فقط للغة الإنجليزية مثلاً، بل هو نموذج عالمي يحدد شكل النحو وبناءه(١).

يهدف (تشوميسكي) من نظرية النحو التوليدي إلى فهم (الطبيعة البشرية) وأن هناك أصولاً عميقة في التركيب الإنساني التي يجب البحث عنها لدى الإنسان لأن هناك مبادئ مشتركة وكلية في كل اللغات الإنسانية وهي التي تحدد طبيعة القوانين الطبيعية للبشرية(٢).

يعتمد إدراك مفهوم تشوميسكي هذا على فهم التمييز الألسني الذي أشاعه مردينا ندوي سوسير حين ميز بين اللغة كنظام قائم له قواعده وأعرافه، وبين (التعبير) أو عملية (القول) الفعلية التي يقوم بها شخص ما ضمن هذا النظام اللغوي، أي الفرق بين النظام اللغوي المعقد، وبين السلوك الفردي حينما يمارس الفرد لغته(٣).

لقد جاء تشوميسكي ليطلق مصطلح (القدرة/ الكفاءة) على ما أسماه سوسير باللغة، ومصطلح الأدائبة على السلوك الفردي حينما يمارس شخص ما عملية التقول والكلام، ويختلف تشوميسكي عن سوسير وأتباعه، فالسوسيريون (عمومًا) يرون أن السلوك اللغوي الفردي هو مجرد انعكاس للنظام اللغوي، وبذلك يمكن استقصاء الممارسات الفردية لنشتق بالتالي كل قوانين اللغة.

أما تشوميسكي فيرى أن النظام اللغوي لا يمكن استقصاؤه من خلال مجموع سلوك أفراد اللغة الواحدة؛ ولذلك فهو يذهب إلى أن النظام اللغوي ينطوي على إمكانيات وجود تعابير لم يسبق لها أن خرجت إلى حيز الوجود لم ينطقها أحد أبدًا وستبقى هذه الإمكانية قائمة مهما حاول الباحثون استقراءها(٤).

وسيأتي إن شاء الله بيان المأزق في المنهج الألسني التشوميسكي في مبحث النقد.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٦٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٦٥.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٢٠٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٦.

المطلب الخامس: عوامل نشوء المنهج الألسني وظروف النشأة التاريخية:

إن أهم ما جعل اللسانيات في القرن التاسع عشر علمًا حديثًا هو إخضاع الظواهر اللغوية لمناهج البحث العلمي، خلافًا لما كان عليه الحال من قبل، إذ كانت علوم اللغة في أوروبا تتصف بالذاتية والتخمين والتأمل العقلي البعيد عن الموضوعية[١].

فترجع بداية اللسانيات بوصفها علمًا حديثًا إلى القرن التاسع عشر، لأنه شهد ثلاثة منعطفات كبرى في مسيرة هذا العلم، هي اكتشاف اللغة السنسكريتية فقد تمَّ بصورة جلية على يد ويليام جونز (W. jones) ت: ١٧٩٤م عام ١٧٨٦م – وكان قاضيًا كالكتا – حين أعلن أمام الجمعية الأسيوية في البنغال عن أهمية هذه اللغة للبحوث اللغوية الأوروبية. يقول جونز: (إنَّ للغة السنيسكريتية مهما كان قِدَمُها بنية رائعة أكمل من الإغريقية وأغنى من اللاتينية، وهي تنم عن ثقافة أرقى من ثقافة هاتين اللغتين، لكنها مع ذلك تتصل بهما بصلة وثيقة من القرابة سواء من ناحية جذور الأفعال أم من ناحية الصيغ النحوية حتى لا يمكننا أن نعزو هذه القرابة إلى مجرد الصدفة. ولا يسع أي لغوي بعد تفحصه هذه اللغات الثلاث إلا أن يعترف بأنها تتفرع من أصل مشترك زال من الوجود) [٢].

وعني شليجل[٣] (F. Schlegel) في كتابه (حول لغة الهنود وحكمتهم) ١٨٠٨م بشرح هذه النظرية التي طرحها جونز، وفي الحقبة التي ظهر فيها جونز أصدر الاب بارتلمي (p. dw Barthelmt) وكان مبشرًا في الهند كتابًا بعنوان (قواعد السنسكريتية) وآخر بعنوان (في قدم اللغات الفارسية والسنسكريتية والجرمانية والتجانس بينها) [٤].

ثم صدرت في إنكلترا مجموعة من الكتب التي تعالج السنسكريتية لكنَّ باريس غدت

---

(١) مبادئ اللسانيات، د. أحمد محمد قدور، ص١٣، دار الفكر – دمشق، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ص١٦٢.

(٣) شليجل:

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص

(٤) مونان، مرجع سابق، ص١٦٣.

مركز الدراسات المتصلة بالسنسكريتية واستقطبت لذلك الكثير من الباحثين من ألمانيا، وانكلترا. والجديد في هذا الموضوع حقًّا هو استخدام اللغة السنسكريتية أساسًا للمقارنة ضمن اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا صار هذا الاكتشاف مادة لتطبيق أسلوب المقارنة(1).

وأسلوب المقارنة لم يكن من ابتداع اللغويين، إذ شاع قبل ظهور كتاب بوب (Bopp) ت١٨٦٧م عام ١٨١٦م المعروف بـــ (في نظام تصريف اللغة السنسكريتية ومقارنته بالأنظمة الصرفية المعروفة في اللغات اليونانية واللاتينية والفارسية والجرمانية).

وأبرز مجال عرفه هذا الأسلوب هو علم التشريح وعلم الحياة و لم يكن تأثير اللغويين عصرئذٍ بالأسلوب المقارن في العلوم الطبيعية أمرًا عارضًا، إنما كان مقصودًا منذ البداية. فشليجل الذي دعا إلى ضرورة إيجاد القواعد المقارنة صَرَّح بأن ذلك سيتم بالوسيلة نفسها التي توسَّل بها علم التشريح في إلقائه ضوءًا ساطعًا على الحلقات الأولى من الكائنات.

ولذلك يلاحظ تأثر أصحاب المقارنات اللغوية بالمفردات والمصطلحات الشائعة في البحوث الطبيعية تأثرًا كبيرًا. وهكذا شاعت في مجال اللغة ألفاظ لم تكن تستساغ من قبل نحو (الجهاز العضوي) و(الرشيم) و(الجذور) و(النسيج الحي) و(حياة) الألفاظ وغيرها(2).

وأشـــهر من طبق الأسلوب المقارن في الدراسات اللغـــوية في تلك الفترة شليجل (ت١٨٢٩م) ونبَّه على صلات التشابه الكثيرة التي تربط اللغات الأوروبية والهندية والآرية بعضها ببعض كذلك كان راسك (R. Rask ١٨٣٢م) رائدًا من روّاد القواعد المقارنة، مع أنَّ أبحاثه نشرت بعد كتاب بوب الذي أشرنا إليه سابقًا. ويرى بعض مؤرخي اللغة أنَّ راسك لا يمكن أن يُسمَّى مؤسِّس القواعد المقارنة، لأنه كتب باللغة الدانماركية ولأنه لم يطلع على اللغة السنسكريتية مباشرة، ولأن حياته القصيرة لم تتح له بذل جميع طاقاته، مع

(١) مبادئ اللسانيات، د. أحمد محمد قدور، ص١٤، دار الفكر – دمشق، ط٢، ١٤١٩هـــ/ ١٩٩٩م.

(٢) مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ص١٦٤ – ١٦٥.

أنه كان أقرب من بوب إلى الطريقة العلمية وأدقّ منه[1].

ومن روَّاد هذا الأسلوب أيضًا غريم (J. L. Grimm) ت١٨٦٣م صاحب كتاب (في القواعد الألمانية) وهو يعد من مؤسسي الأسلوب التاريخي أيضًا.

أما بوب فهو مؤسس القواعد المقارنة الذي لا ينازع. لقد ظلَّ بوب يبحث في مجال المقارنة نصف قرن من الزمن بعد أن درس مجموعة من اللغات كالفارسية والعربية والعبرية والسنسكريتية وعددًا آخر من اللغات الأوروبية. (وكان الهدف الأساسي من القواعد المقارنة إثبات القرابة بين اللغات وهي لا تسعى إلى تتبع تاريخها خطوة خطوة، بل تعتمد طريقة الموازنة الدقيقة الصارمة، وتنتهي من عملها أو تستنفد طاقتها إذا أثبتت أنَّ التشابه بين أشكال لغتين لا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة، وبالتالي لابد أن تكون اللغتان قريبتين من الناحية التوليدية. إما أن تكون إحداهما منحدرة من الأخرى وإمَّا أن تنحدرا معًا من أصل مشترك)[2].

ثمَّ ظهر نتيجة تطور الأسلوب المقارن الذي اعتمد في طرقه العلمية على رصد التطور التاريخي أسلوب جديد لم يعد يهتم بإثبات القرابة بين اللغات، بل يهتم بمعرفة جميع التطورات اللفظية في لغة ما من خلال مجموع تاريخها. لكن التفريق بين الأسلوبين: المقارن والتاريخي لم يتضح إلا بعد عام ١٨٧٦م تقريبًا، مع بقاء تداخل بين الأسلوبين.

لقد اهتم غريم ودينـــز (Ned–grammairiens) بهذا الأسلوب متأثرًا بنفوذ علم التاريخ الذي كان يعد العلم الرائد في فكر القرن التاسع عشر[3].

لكن أسلوبًا آخر جديدًا مـــا لبث أن اتضحت معالمه أواخر القرن التاسع عشـــر وأوائل القرن العشرين هو الأسلوب الوصفي الذي دعا إليه بداية أنطـــوان مارتي (Marty) (ت١٩١٤م) ثم فرديناند دوسوسير. وقوام هذا الأسلوب المنهجي هو دراسة الظواهر اللغوية

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٢) مونان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ص١٨٦.

(٣) انظر: سوسير، ص١٥، ومونان، ص١٨٧، ٢١٥، ٢١٧، ويوسف غازي: مـــدخل الألســـنية، ص٦٥ – ٢٦، وحول مدرسة النحويين المحدثين انظر: مونان، ص٢٠٩ – ٢١٨.

في فترة زمنية محدَّدة وبالوصف العلمي البعيد عن الأحكام المسبقة أو معايير الخطأ والصواب لقد صار هذا الأسلوب سائدًا لدى أكثر الدارسين اللغويين في كل أنحاء العالم منذ أن اكتشفت القيمة الحقيقة لمحاضرات دوسوسير أواسط هذا القرن(١).

والدارسون المحدثون يتفقون على أنَّ دوسوسير هو الأب الحقيقي للسانيات لأنه وضَّح اختصاصاتها ومناهجها وحدودها، وأثرى الدراسات الإنسانية بالكثير من الأفكار اللغوية الرائدة حتى صارت اللسانيات باعثًا لنهضة علمية تولَّد منها علوم ومناهج جديدة. ويكفي أن نشير هنا إلى ما امتاز به عمل دوسوسير من تنظير عميق سعى إلى وضع الأسس المنهجية للتحليل اللغوي، ومن تركيز على وصف اللغات الإنسانية للوصول إلى الكليات المشتركة بين اللغات، ومن بحث عن العوامل المؤثرة في النشاط اللغوي كالعوامل النفسية والاجتماعية والجغرافية، ومن اقتصار على المناهج اللغوية في درس اللغة ونبذ كل ما هو دخيل عليها(٢).

لقد بات معروفًا أنَّ دوسوسير لم يشتهر بما كتبه من بحوث مقارنة في رسالتين عن أحرف العلة في اللغات الهندية الأوروبية، وعن حالة الجر المطلق في اللغة السنسكرتية، إنما اشتهر بكتاب لم يكتبه هو (محاضرات في الألسنة العامة) (caurs de Linguistique generde)(٣).

فقد قام اثنان من تلاميذه في جنيف بإعداد هذا الكتاب معتمدين في ذلك على أمليات سجَّلها زملاؤهم والتلمذان هما (بالي) (Bally) و (سيشهي) (Schehaye) وصدر عام ١٩١٦م بعد وفاقة المؤلف بثلاث سنوات.

وثمَّة أفكار وردت في محاضرات دوسوسير بعثت علومًا جديدة أو أبرزت مناهج درسية مهمّة. فقد أشار دوسوسير إلى الصلة بين اللغة وأنماط الإشارة الأخرى كنظام المآدب

---

(١) مبادئ اللسانيات، د. أحمد محمد قدور، ص١٦٠، دار الفكر – دمشق، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) انظر: مناقشة د. أحمد محمد قدور، لكتاب دوسوسير في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامع الكويت، العدد (١٦)، المجلد ٤ لصيف عام ١٩٨٤م ص١٧٩ – ١٨٧.

(٣) ترجمه إلى العربية يوسف غازي ومجيد النصر عام ١٩٨٤م، وعلى هذه الترجمة نعقد، ثم ترجمة صالح القرمادي ومحمد عجينة ومحمد الشاوش، عام ١٩٨٥م، وصدر في تونس بعنوان (دروس في الألسنية العامة).

والأزياء والسلوك والإشارات العسكرية وأبجدية الصمّ والبكم. وتصور وجود علم جديد دعاه بـــ (Semiologre) يدرس أنظمة الإشارة اللغوية وغير اللغوية. وقد صارت السيمياء فعلاً علمًا من العلوم المحدثة[1].

وكانت فكرة دوسوسير عن اللغة بوصفها منظومة (Structure) تتألف من عناصر لا توصف بحد ذاتها بل من خلال تقابلها مع العناصر الأخرى باعثًا لنشوء البنيوية مع أنَّ دوسوسير لم يستعمل كلمة (Structure).

كذلك كان تركيزه على العوامل الجغرافية داعيًا إلى الاهتمام بالصلة بين اللغة والجغرافية حتى ظهر اختصاص لساني جديد هو اللسانيات الجغرافية (Linguistsiqua Geogrephique) [2] والحقيقة – كما يقول دانييل مانيس[3] – أن اللسانيات تستند إلى هذه المبادئ القليلة التي وضعها دوسوسير أو التي استخلصت من محاضراته أو التي بنيت على أساس ما ورد في تضاعيف أفكاره. ولذلك فإن جميع نظريات العلوم اللسانية الحديثة تمت بصلة أكيدة إلى محاضرات دوسوسير التي غدت أهم مصدر للسانيات في العالم على اختلاف اللغات وتعدد اللهجات.

---

(١) انظر: كتاب بيارغيرو، السيمياء – ترجمة أنطون أبي زيد.

(٢) انظر: عبد الصبور شاهين – في علم اللغة العام، ص١٨ – ٢٠.

(٣) انظر: مانيس – علم اللغة ترجمة سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر – مجلة الموقف الأدبي، العدد المزدوج (١٣٥/ ١٣٦) تموز وآب ١٩٨٢م، ص٢١٢.

المبحث الثاني

المنهج الألسني عند الاتجاه العقلي العربي

المطلب الأول: تأثر الاتجاه العقلي العربي بالمنهج الألسني الغربي

تعد اللسانيات بفروعها ومصطلحاتها وفكرها من ضمن المذاهب التي رحلت إلى العالم الإسلامي بمفهومها الغربي وصار لها من الأتباع والدراسات والعناية والبحوث ما يشكل مدرسة مستقلة وظاهرة، وهي لا تخرج عن إطار الانبهار بإنتاج الغرب المادي والمعنوي، وكان لهذا التأثر عدة أسباب:

العلمانية والمعرفة المعاصرة:

ومن الممكن مراجعة أفكارنا بخصوص مكانة العلمنة في الإسلام وموقف الإسلام الرسمي من العلمنة. إن المجتمعات العربية والإسلامية منخرطة اليوم أكثر من أي وقت مضى في تاريخ علماني معلمن. هذا على الرغم من المظاهر والقشور الخارجية التي قد تجعلنا نعتقد العكس. فمنذ مرحلة الاستعمار التي زادت من تأثيرها ووسعته أيديولوجيًّا التنمية بعد الاستقلال راحت هذه المجتمعات تتبنى كل سمات الحداثة المادية وأشكالها. هذا الانخراط الكامل في خط الحداثة المادية هو الذي يفسر لنا بالضبط سبب نجاح الحركات المدعوة أصولية أو سلفية والتي تنادي بالتطبيق الكامل للقانون الإسلامي والتعاليم الإسلامية. ولكن هذه الحركات بالذات هي علمانية في حياتها اليومية ومهنها ووظائفها وحاجياتها الأساسية (= حياة الاستهلاك).

ونلاحظ أن أغلبية المناضلين السياسيين في هذه الحركات (الإسلامية) يأتون من الطبقات الدنيا ذات الثقافة التقليدية وغير القادرة على الوصول إلى الثقافة الحضرية الحديثة. وهم يطالبون بحق بعدالة أكثر وقمع أقل وإمكانية المساهمة في صنع التاريخ الجديد، تاريخ مجتمعهم بالذات. ولكنهم لكي يعبروا عن هذا المشروع والآمال العلمانية أساسًا فإنهم

يستخدمون مفردات اللغة الدينية التي هي اللغة الوحيدة التي يحسنونها[1].

اللسانيات والمعرفة المعاصرة:

لقد غدا أنَّ ما حظيت به الدراسات اللسانية المعاصرة من ازدهار وإشعاع تبوأت بهما منـــزلة مركز الجاذبية في كل البحوث الإنسانية إطلاقًا ليس نزوة من نزوات الفكر البشري ولا هو بدعة من بدع المسجلات النظرية. فالذي حدث في علوم اللسان ليس إذن (موضة) كالتي تعرفها بعض مناهج النقد في الأدب ومدارس التحليل في الفلسفة. ومن المعلوم أن اللسانيات قد أصبحت في حقل البحوث الإنسانية مركز الاستقطاب بلا منازع. فكل تلك العلوم أصبحت تلتجئ – سواء في مناهج بحثها أو في تقدير حصيلتها العلمية – إلى اللسانيات وإلى ما تفرزه من تقريرات علمية وطرائق في البحث والاستخلاص. ومرد كل هذه الظواهر أن علوم الإنسان الحديث، ولما كان للسانيات فضل السبق في هذا الصراع فقد غدت جسرًا أمام بقية العلوم الإنسانية من تاريخ وأدب وعلم اجتماع[2]... يعبره جميعها لاكتساب القدر الأدنى من العلمانية في البحث.

فاللسانيات اليوم موكول لها مقود الحركة التأسيسية في المعرفة الإنسانية لا من حيث تأصيل المناهج وتنظير طرق إحصائها فحسب بل أيضًا من حيث إنها تعكف على دراسة اللسان فتتخذ اللغة مادةً لها وموضوعًا، ولا يتميز الإنسان بشيء تميزه بالكلام – وقد حده الحكماء منذ القدم – بأنه الحيوان الناطق وهذه الخصوصية المطلقة هي التي أضفت على اللسانيات – من جهة أخرى – صبغة الجاذبية والإشعاع في نفس الوقت باللغة عنصر قار في العلم والمعرفة[3].

سواء ما كان منها علمًا دقيقًا أو معرفة نسبية أو تفكيرًا مجردًا فباللغة نتحدث عن

---

(١) الفكر الإسلامي – قراءة علمية، د. محمد أركــون – المركز الثقافي العربي، الدار البيضــــاء، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٨١.

(٢) وهذا ما بشر به منذ ١٩٥٨م رائد البحوث الإنثروبولوجية (كلورلافي ستروس).

(٣) التفكير اللساني في الحضارة العربية – د. عبد السلام المسدي، الدار السلفية، الدار العربية للكتاب، طــرابلس – ليبيا، ص٩، ط١/ ١٩٨١م، ط٢، ١٩٨٦م.

الأشياء وباللغة نتحدث عن اللغة — وتلك هي وظيفة (ما وراء اللغة) [1]، ولكننا باللغة أيضًا نتحدث عن حديثنا عن اللغة، بل إننا باللغة — بعد هذا وذاك — نتحدث عن علاقة الفكر إذ يفكر باللغة من حيث هي تقول ما تقول، فكان طبيعيًّا أن تستحيل اللسانيات مولدًا لشتى المعارف: فهي كلما التجأت إلى حقل من المعارف اقتحمته فغزت أسسه حتى يصبح ذلك العلم نفسه ساعيًا إليها؛ اقتحمت الأدب والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ثم اتجهت صوب العلوم الصحيحة فاستوعبت علوم الإحصاء ومبادئ التشكيل البياني ومبادئ الأخبار والتحكم الآلي وتقنيات الاختزان في (الكمبيوتر) وآخر ما تفاعلت معه من العلوم الصحيحة حتى أصبح معتنيًا بها عنايتها به علم الرياضيات الحديثة لا سيما في حساب المجموعات. وهكذا تسنى للسانيات أن تلتحق بالمعارف الكونية إذ لم تعد مقترنة بإطار مكاني دون آخر، ولا بمجموعة لغوية دون أخرى، ولا حتى بلسان ما دون آخر، فهي اليوم علم شمولي لا يلتبس البتة باللغة التي يقدم بها، وفي هذه الخاصية على الأقل تدرك اللسانيات مرتبة العلوم الصحيحة بإطلاق.

أما على الصعيد الأصولي في فلسفة العلوم ونظرية المعارف فقد كان للسانيات فضل تأسيس جملةٍ من القواعد النظرية والتطبيقية أصبحت الآن من فرضيات البحث ومسلمات الاستدلال حتى عدت مصادرات عامة وأبرز هذه القواعد فضلاً عن النـــزعة العلمانية المتخطية لحواجز النسبية والمعيارية بغية إدراك الموضوعية عبر الصرامة العقلانية اثنتان هما: قاعدة تمازج الاختصاص وقاعدة التفرد والشمول.

وبذلك دكت اللسانيات حواجز المحظورات أمامها وأضحت قطب الرحى في التفكير الإنساني الحديث من حيث بلورة المناهج والممارسات وأصبحت مفتاح كل حداثة[2].

اللسانيات والحضارة العربية:

لقد أثبتت حركة التدوين اللساني المعاصر في محاولة أصحابها إبراز خصائص اللسانيات

---

(١) وهي إحدى الوظائف الست التي تؤديها اللغة كما استنبطها جاكسون وتسمى (Le m talangage) وفيها تتجسم قدرة اللغة على أن تتحدث عن نفسها.

(٢) التفكير اللساني في الحضارة العربي، د. عبد السلام المسدي، ص١٠، ١١، مرجع سابق.

الحديثة ومقوماتها النوعية على منهج المقارنة بينها وبين فقه اللغة أو الفليولوجيا الكلاسيكية. لذلك اضطر مؤرخو اللسانيات اضطرارًا إلى بسط خصائص التفكير اللغوي في تاريخ البشرية عامة. فاتجهوا وجهة تاريخية استعراضية في كشف مقومات العلم اللغوي في القديم لينتهوا إلى إبراز الفوارق النوعية والمقابلات المبدئية مما تتجلى به طرافة اللسانيات فتتميز عن المفهوم الفيلولوجي للمعرفة اللغوية. فتأسس بذلك مبدأ المدخل التاريخي عند كل عرض للسانيات المعاصرة، ومما زاد هذا المدخل اقتضاءً إلحاح المؤرخين على إبراز تحول سوسير من اللغويات المقارنة التي سيطرت طيلة القرن التاسع عشر على تفكير اللغويين في العالم الغربي إلى اللسانيات المعاصرة وهو تحول يلخصه على صعيد المناهج انتقال البحث عن المحور الزماني إلى المنظور الآني.

وفي هذا المنهج العودوي استقر عرف المؤرخين على الرجوع بالتفكير اللغوي إلى المراحل الكبرى التالية.

أ – العصور القديمة: وتستعرض فيها احتمالات التفكير اللغوي في فترة ما قبل التاريخ ثم نظرية المصريين القدماء بما يعود إلى أكثر من ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد، ثم نظرية العينيين فالهنود بالوقوف خاصة على بانيني Panini في بحر القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، ثم نظرية الفنيقيين والعبريين فالحضارة اليونانية ثم الرومانية.

ب – العصر الوسيط: ويمتد من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر من التاريخ المسيحي[١] ويقتصر روّاد اللسانيات في هذه المرحلة على ملاحظات هامشية تتركز خاصة على بعض الخصومات اللغوية بين أنصار الديانتين اليهودية والمسيحية[٢].

ج – العصور الحديثة منذ النهضة في العالم الغربي ابتداءً من القرن الخامس عشر ويقف المؤرخون عادة على ظهور النحو الفلسفي أو العقلاني ثم على ازدهار النحو المقارن في القرن التاسع عشر بعد اكتشاف اللغة السنسكريتية وهكذا ينعدم ذكر العرب عند التاريخ للتفكير

(١) وبين دفتي هذه الحقبة الزمنية ظهرت الحضارة العربية الإسلامية وتمت وازدهرت وبلغت أوجها.

(٢) التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي، ص٢١، مرجع سابق.

اللساني البشري بما يحدث قطيعة في تسلسل التاريخ الإنساني[1]. وهذه القفزة (الاعتباطية) أو ما يمكن أن نسميه بالثغرة العربية في تأريخ اللسانيات لا يفسرها جهل المؤرخين للغة العربي بما أنهم يستعرضون ثمرة حضارات لا يعرفون لغتها. بل تراهم يقفون بالحدس والتخمين على عصور انقرضت لغة الأمم التي عاشت فيها، وإنما يفترض فحسب أنهم وضعوا نظرية في اللغة، وليس تراث التفكير اللغوي العربي هو وحده (المنسي) في هذا المقام بل إن العربية ذاتها باعتبارها نمطًا لغويًّا لا تجد حظها عادة عند استعراض اللسانيين لنماذج اللغات في العصر الحديث.

وقد يمكن أن تُستشِف حوافز هذه الظاهرة بالعودة إلى مميزات عبور الحضارة الإنسانية من العرب إلى الغرب فالنهضة اللاتينية قامت أساسًا على مستخلصات الحضارة العربية بعد أن أقبلت على ترجمة أمهات التراث فيها، وقد عمد الغرب إبان نهضته إلى نقل علوم العرب ومعارفهم وذلك في ميدان العلوم الصحيحة أولاً: من رياضيات وفلك وفيزياء وكيمياء، وفي ميدان الطب ثانيًا ثم في ميدان الفلسفة حتى كان ابن رشد مفتاح النهضة الأوروبية إلى تراث اليونان وخاصة المعلم أرسطو فبرزت هكذا أعلام الحضارة العربية ركائز للغرب في علومه ومعارفه.

غير أن الغرب قد أهمل التراث اللغوي عند العرب فلم يفد منه شيئًا وبذلك استلمت الأمم اللاتينية مشعل الحضارة الإنسانية من العرب في كل ميادين المعرفة تقريبًا إلا في التفكير اللغوي. ولو انتبه أهل الغرب إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم لكانت اللسانيات المعاصرة قد أدركت ما قد لا تدركه إلا بعد أمدٍ بعيد[2].

---

(١) نقف عند ج. مونان (تاريخ اللسانيات من مبتدئها إلى القرن العشرين) على فقرة خلال حديثه عن مرحلة العصر الوسيط، يشير فيها إلى (أن النحاة العرب قد اعتبروا أن لغتهم هي أم كل اللغات الأخرى لأنها (الجنة على الأرض) ولأنها أيضًا لغة الله) ص١١٧.

(٢) انظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي، ص٢٢، ٢٣، الدار العربية للكتاب – ليبيا، ط١، ١٩٨١/.

النظرية اللغوية عند العرب:

إن مما اطرد عند الدارسين اللغويين أن الحضارة العربية لم تفرز في مجال اللغويات سوى علم تقني منطلقه وغايته نظام اللغة العربية في حد ذاتها لا غير، والواقع أنه ليس من أمة فكرت في قضايا الظاهرة اللغوية عامة وما قد يحركها من نواميس مختلفة إلا وقد انطلقت في بلورة ذلك من النظر في لغتها النوعية، وهذه الحقيقة تصدق كذلك على أحدث التيارات اللسانية العامة في عصرنا الراهن كما هو الشأن في تصانيف رائد النحو التوليدي شومسكي.

فالقضية إذن مردها قدرة أمة من الأمم على تجاوز ضبط لغتها وتقنينها لإدراك مرتبة التفكير المجرد في شأن الكلام باعتباره ظاهرة بشرية كونية تقتضي الفحص العقلاني بغية الكشف عن نواميسها المحددة والحضارة العربية قد أدركت تلك المرتبة: فكَّرَ أعلامها في اللغة العربية فاستنبطوا منظومتها الكلية وحددوا فروع دراستها بتصنيف لعلوم اللغة وتبويب لمحاور كلٍّ منها، فكان من ذلك جميعًا تراثهم اللغوي في النحو والصرف والأصوات والبلاغة والعروض.

ولكنهم تطرقوا للكلام والتفكير فيه من حيث هو كلام، أي في الظاهرة اللغوية كونيًّا، ولئن ورد ذلك جزئيًّا في منعطفات علوم اللغة العربية وخاصة عندما فلسفوا منشأ نظامها وقواعدها فوضعوا علم أصول النحو، وما خلفوه لنا في هذا المضمار يكشف لنا بجلاء أنهم ترقوا في بحوثهم اللغوية من مستوى العبارة وهو مستوى اللغة مجسدة في أنماط من الكلام قد قيلت فعلاً إلى مستوى اللغة وهي في مقامهم اللغة العربية إلى مستوى الكلام أي الحدث اللساني المطلق من حيث هو ظاهرة بشرية عامة.

فمن هذه المنطلقات وعلى تلك المستندات يمكننا أن يقرر أن التفكير العربي قد أفرز نظرية شمولية في الظاهرة اللغوية، ولعل ذلك ما كان إلا محصولاً طبيعيًّا لعوامل تاريخية تنصب جميعًا في ميزة الحضارة العربية التي اتسمت قبل كل شيء بالمقوم اللفظي حتى كاد تاريخ العرب يتطابق وتاريخ سلطان اللفظ في أمته، ولم تكن معجزة الرسول ﷺ إليهم إلا من جنس حضارتهم في خصوصيتها النوعية وهذا ما استقر لدى المفكرين منهم منذ مطلع نهضتهم[1].

---

(١) انظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي، ص٢٤، مرجع سابق.

وفي هذا المضمار يقرر القاضي عبد الجبار: (كان ﷺ ربما اقتصر فيمن يرد عليه من الوفود: على أن يقرأ عليه شيئًا من القرآن وربما كان يحتاج إلى إظهار معجز آخر غيره، وربما يكرر قراءة القرآن عليهم وذلك لأنهم أو أكثرهم وإن كانوا بالإدراك والسماع يعرفون بالمزية فقد كان فيهم من سبق إلى الشبهة كما أن فيهم من يقصر في المعرفة عن غيره وفيهم المعاند فبحسب ذلك قد كان ﷺ يحتاج في كل منهم إلى ما هو أخص به وفيه أوقع... إلخ[(١)].

ولا يمكن أن نغفل في هذا المقام عما ولده علم الكلام من انكباب على فحص الظاهرة اللغوية، رغم السياق العقائدي الذي اصطبغ به النظر في الكلام، بل رغم المنظور الجدلي الذي أحدثه تنازع الفرق وخصام المذاهب فإن منافذ البحث فيه قد أفضت إلى تصورات لسانية على غاية من الدقة فضلاً عن التولدات الفكرية الخصيبة. وكان للثقافة الأجنبية صنيعها في هذا المخاض الفكري فما أن استقرت ركائز الإسلام حتى ترجمت كتب الأمم السابقة وفيها كتب الفلسفة والمنطق والرياضيات واختلطت بما كان معروفًا من الثقافة عند المسلمين.

فالعرب بحكم مميزات حضارتهم وبحكم اندراج نصهم الديني في صلب هذه المميزات قد دعوا إلى تفكير اللغة في نظمها وقدسيتها ومراتب إعجازها فأفضى بهم النظر لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب، بل قادهم النظر أيضًا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللغوية اللسانية مما لم تمتد إليه البشرية إلا مؤخرًا بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين[(٢)].

ظهور طائفة من اللسانيين الذين تأثروا بالاتجاه العقلي الغربي:

من أمثال:

---

(١) القاضي أبو الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١٦، إعجاز القرآن)، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٢٠٥ – ٢٠٦، وقد سبق الجاحظ إلى إبراز نفس الاستدلال، راجع رسائل الجاحظ، نشر السندوبي – القاهرة، ١٩٣٣م، ص١٤٦.

(٢) انظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي، ص٢٦، مرجع سابق.

١ – محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي:

فقد ألَّف عدة كتب مثل:

١ – من أجل رؤية تقدمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربوية عام ١٩٧٧م.

٢ – نحن والتراث ١٩٨٠م.

٣ – الخطاب العربي المعاصر ١٩٨٢م.

٤ – تكوين العقل العربي ١٩٨٤م.

٥ – بنية العقل العربي ١٩٨٦م.

٦ – التراث والحداثة ١٩٩١م.

٧ – إشكاليات الفكر العربي المعاصر ١٩٨٩م.

٨ – المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ١٩٩٥م.

وغيرها من المقالات والأبحاث وكلها تشير إلى تأثره بالفكر العقلي الغربي، يقول الجابري: (إن التراث في النهضة العربية يشكل منطلقًا ومرتكزًا يحمل دائمًا شحنة وجدانية وبطانة أيديولوجية، وإن هذا التراث الذي هو مجموعة من معارف القدماء من أسلافنا، يحتاج إلى معرفة علمية وموضوعية، وإن الخطاب العربي المعاصر والمعنى بمسائل التراث والحداثة يفتقر إلى العقلانية والنقد؛ لذا فإن النهضة – في نظره – تواجه واقعًا أساسيًا هو واقع التخلف (المرتبط باللاعقلانية) بالنظرة السعيدة إلى العالم والأشياء بالنظرة اللاسببية لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب طرحًا عقلانيًّا لكل قضايا الفكر)[1].

وبناءً على هذا التصور للعقلانية يرى الجابري أن (الخطاب النهضوي تحدث عن كل شيء، ولم يتحدث عن العقل. لذا لزمت المراجعة، مراجعة العقل الناقد، وهذا راجع إلى كون العقل العربي يُعتبر امتدادًا لعقل ما قبل النهضة وما دام الأمر كذلك فإن القطع معه ضروري وذلك من أجل تأسيس العقلانية، يقول الجابري: (ما لم نؤسس ماضينا تأسيسًا

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٢٤٣.

عقلانيًّا، فلن نستطيع أن نؤسس حاضرنا أو مستقبلنا بصورة معقولة) [١]، ويقول ناقدًا إن ما يميز الثقافة العربية هو (أن حركتها لا تنتظم في إنتاج الجديد بل في إعادة إنتاج القديم[٢].

٢ – محمد أركون ونقد العقل الإسلامي:

وفي كتاباته ومؤلفاته يظهر تأثره بالعقل الغربي – وللمؤلف والمؤرخ والمفكر محمد أركون، مشروع حداثة وتحديث في الوقت نفسه. حداثة لأنه يستخدم منجزات الحداثة الغربية وخاصة على مستوى المناهج وطرائق البحث والتحليل، وتحديث للفكر العربي – الإسلامي بعد كل ما عرفه من ضعف وانحطاط، ولقد أطلق اركون على مشروعه العلمي اسم (الإسلاميات التطبيقية) في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية، وذلك من أجل نقد العقل الإسلامي في مختلف أشكاله[٣].

يطرح أركون (الإسلاميات التطبيقية) في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق الذي يعني عنده (خطاب غربي حول الإسلام) [٤] هذا الخطاب ينحصر اهتمامه في دراسة كتابات الفقهاء المطلوبة من طرف المؤمنين. وما يميز الإسلام المدروس حصرًا من خلال الكتابات الكلاسيكية هو (الامتياز المعترف به ضمنيًّا، للتضامن العنيد ما بين الدولة والكتابة والثقافة الأكاديمية ثم الدين الرسمي)[٥].

٣ – فتحي التريكي والفلسفة الشريدة:

فمنـــزلة الفلسفة العربية في نظر التريكي مقرونة بتعاملها مع التراث وهذا التعامل لا يتم ما لم ندقق مفاهيمنا ونضبط طرق بحثنا[٦]. وطبقًا لمفهومه للفلسفة الذي يعني: (عملية

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٥.

(٣) فلسفة: د. الزواوي يغور، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص٦٦، ٦٧، دار الطليعة، بيروت ط١ ٢٠٠١م.

(٤) محمد أركون، حول الإنتروبولوجيا الدينية، نحو إسلاميات تطبيقية، الفكر العربي المعاصر، العددان ٦، ٧ لسنة ١٩٨٠م، ص٢٧.

(٥) المرجع السابق، ص٢٨.

(٦) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، م. س، ص٧٠.

تشخيص Diagnistic للواقع المعاش ومعالجة أمراضه مع بيان خصائصه ومميزاته حتى تتمكن من إصلاحه إن لزم ذلك أو من تغييره إن لزم التغيير[1].

إن التمييز أساسي لإدراك الفرق في طبيعة النقد الموجه للعقل في الغرب وعند العرب، فإن كان في الغرب ناتجًا عن الزيادة في القدرة التكنولوجية والاقتصادية، فإنه عند العرب اتخذ طابعًا دينيًّا يتصل أكثر باللاهوت والعلوم الدينية والتصوف، ونقد الغزالي نموذج حي لهذا الطابع علمًا بأن هذا لا يلغي وجود أشكال في النقد كالنقد العلمي (ابن الهيثم) والفلسفي (الفارابي) أو الاجتماعي والتاريخي (ابن خلدون والمقدسي) إلا أن الشكل الغالب لنقد العقل عند العرب هو الشكل الديني، وفي نظره، فإن هذا النقد في الفكر العربي المعاصر قد اتخذ ثلاثة أشكال أساسية تجسدت في أعمال فكرية يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

أ – الاتجاه الثقافي ويمثله محمد عابد الجابري وبرهان غليون.

ب – الاتجاه الديني الصوفي ويمثله طه عبد الرحمن الذي يؤكد على التضاديين العقل والإيمان والذي يحاول أن ينظر للحركات الدينية التي عرفتها المجتمعات العربية وأن يقدم لها الأدوات المنهجية اللازمة، مستفيدًا من إطلاعه الواسع على المنهجيات الغربية والنصوص التراثية.

ج – الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذي يمثل الطرح الفلسفي والعلمي وهو الجدير بالاهتمام في نظر التريكي وهذا الاتجاه يمكن تقسيمه منهجيًّا إلى قسمين: قسم يخص بيان تشكل العقل في تاريخ الفلسفة والعلوم والفكر وقسم يقوم بإعادة النظر في البعد الإيستمولوجي والمفهومي لإشكالية العقل من خلال تطور تصوراتنا للمعرفة، ويمثل القسم الأول دراسات محمد المصباحي[2]، والقسم الثاني دراسات عاطف العراقي ويوسف كرم وزكي نجيب محمود[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٧.

(٢) من المعرفة على العقل، محمد المصباحي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠م.

(٣) عاطف العراقي في (ثورة العقل في الفلسفة العربية)، يوسف كرم في (العقل أو الوجود)، وزكي محمود في (المعقول واللامعقول).

٤ – مطاع صفدي ونقد العقل الغربي:

يتحدد نقد العقل الغربي في (صراعه مع الحداثة) [1] ويعتبر نقد النقد أهم خصوصياته وعلى الرغم من ذلك فلقد حقق هذا العقل أكبر وأخطر نموذج عن فكرة الواحد وسلطاته المطلقة لأنه ارتبط بمفهوم معين للعقل والسلطة على السواء. ولعل من أهم مميزات هذا العقل الغربي أنه أوجد فكرة الآخر والمختلف مقابل المعهود والقائم والحاكم والمالك في ينية المشروع الثقافي الغربي ذاهّا[2].

وهكذا تأثر هؤلاء المفكرون العرب بالعقل الغربي وغيرهم كثير وظهر ذلك جليًّا واضحًا في كتاباهّم ومقالاهّم.

---

(١) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٥.

(٢) فلسفة د. الزواوي بغورة (ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر)، ص١١٨، ١١٩، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.

المبحث الثالث

نقد المنهج الألسني في دراسة النصوص الشرعية

المطلب الأول: نقد حركة التأثر بالمنهج الألسني الغربي

يعد المنهج الألسني من المناهج الغربية الحديثة التي كان لها حضور بارز في تفكير الاتجاه العقلي الغربي، حيث أثرت هذه المناهج سواء كانت بنيوية أو تفكيكية أو ألسنية أو تأويلية في تناول قضايا التراث الإسلامي، وبخاصة في قراءة النصوص الشرعية التي تعد مرتكزًا أساسيًّا في تاريخ الأمة الإسلامية، ومصدرًا أصيلاً لتصورات الإنسان المسلم وعقيدته وسلوكه ومنهج تفكيره، ونظرته للإنسان والكون والحياة.

إن مجمل الاتجاهات العقلية في الفكر العربي المعاصر تسعى جاهدة لإيجاد آلية جديدة تلتف على النص الشرعي وتفرغه من محتواه ومضمونه باسم المنهجيات الحديثة في القراءة، وليس ذلك لأنهم يرون قصور المنهج العلمي الشرعي في قراءة النصوص الشرعية، ولكنهم يدركون أن استخدام المنهج الأصولي الشرعي لن يحقق إلا مزيدًا من المحافظة على المفاهيم الشرعية، ولذلك لجأوا إلى المنهجيات المعاصرة التي خلخلت الثوابت العقائدية في أرض منشئها (الغرب)، ورأوا أنها طريق سالك لهدم القيم الشرعية من داخلها.

ولقد كانت اللغة العربية وطريقة تفسيرها وتحليلها وفهم معانيها مرتكزًا مهمًا في تبني الاتجاه العقلي الغربي لهذه المناهج الوافدة، حيث أصبح استهداف اللغة العربية التي جاء الخطاب الإلهي بها أمرًا واضحًا في نتاج هذا الاتجاه وعطائه الفكري وجهوده الفلسفية، ولذلك فهم يؤكدون على ضرورة استخدام هذه المنهجيات الحديثة ويفهمون لغة النص من خلالها لا من خلال (عالم ذلك الأعرابي البدوي الموغل في الفقر البعيد عن الحضارة والتحضر.. عالم الصحراء بحيواناته وأدواته ورتابته وطابعه الحسي اللاتاريخي.. ولغته التي

تحدد إلى درجة ما طريقه التفكير) [1] على حد قول الجابري! ولذلك فقد أكد على ضرورة (التزاوج بين النظم المعرفية التي تقدمها اللغة العربية ونظم معرفية (أجنبية) منقولة إلى اللغة العربية فتكون بمثابة إحداث لغة في لغة مقررة من داخلها) [2].

إن دعوى (التجديد) في منهجيات البحث العلمي والآليات في قراءة النص الشرعي يعد من أكبر المداخل التي ينفذ من خلالها التيار العقلي العربي، و لم تتوجه دعوى التجديد إلى الإنطلاق من داخل التراث الإسلامي نفسه، بل فرضت عليه منهجيات أجنبية عنه، نشأت في ظروف وبيئة مغايرة لتاريخ الأمة الإسلامية، ومغايرة كذلك للغتها التي انبعثت كل المناهج القرآنية للنصوص الشرعية منها وبالأخص منهج (أصول الفقه) الذي يعتمد أساسًا على لغة القرآن الكريم التي نزل بها.

لقد كانت مسوغات التيار العقلي الغربي في نقد منهجية أصول الفقه ما يلي:

١ — أن أصول الفقه الموروث لم يعد يستجيب لحاجات الواقع «ذلك أن قطاعات واسعة من الحياة نشأت من جراء التطور المادي وهي تطرح قضايا جديدة تمامًا، في طبيعتها لم يتطرق إليها فقهنا التقليدي، ولأن علاقات الحياة الاجتماعية تبدلت تمامًا و لم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف سنة تحقق مقتضى الدين اليوم ولا توافي المقاصد التي يتوخاها»[3].

٢ — أن أصول الفقه القديم مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع مما كان متاحًا للمسلمين في زمن نشأة الفقه وازدهاره، في حين نجد العلم البشري في العصر الراهن قد اتسع اتساعًا كبيرًا وأصبح لزامًا على المسلمين أن يعقدوا تركيبة جديدة توحِّد ما بين علوم النقل وعلوم العقل التي تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر، وبهذا العلم الموحد يجدد المسلمون فقههم للدين.

---

(١) التراث والتجديد، محمد عابد الجابري، الدار البيضاء، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م، ص١٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٨.

(٣) د. حسن الترابي (قضايا التجديد نحو منهج أصولي) الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ط١، سنة ١٩٩٠م، ص١٩٠.

٣ – أن الحركة الإسلامية الحديثة قد استجابت للتحديات الفكرية المعاصرة بأساليب شتى، فمن الناس من يؤثر ألا يلتزم بمنهج معين، وإنما ينتقي من الآراء ما يتناسب مع الموقف في إطار الالتزام بالإسلام عامة، ومن الناس من يتخذ منهجًا واسعًا لا ينطلق إلا من روح الإسلام العامة ومقاصد الدين الكلية وأمام هذه الاستجابات المختلفة تبرز وتتأكد الحاجة إلى منهج أصولي موحد يحاول رد الخلاف أو تقريب أطرافه وتفهم مسائله(١).

٤ – التحديات المعاصر تفرض قيام منهجية إسلامية تتناسب ومتطلبات العصر، وتتماشى وروح المقاصد الإسلامية(٢).

نقد بنية المنهجية الأصولية:

إن أهم ما يمكن تلخيصه من نقد المعاصرين لبنية المنهجية الأصولية التي على أساسها قدموا مشروعهم البديل ما يلي:

١ – أن علم أصول الفقه الحالي لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجات العصر حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا الفقهية التي يتوجه إليها البحث الفقهي. ذلك أنه عالج قضايا الحياة الخاصة، كشعائر الزواج والطلاق أكثر من علاجه لقضايا الحياة العامة، علمًا بأن التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية هي تحديات سياسة عامة أكثر منها قضايا خاصة.

٢ – أن أصول الفقه باعتباره منهج بحث ومعرفة مختص بالظاهرة الفقهية، وهي تختلف عن الظاهرة الاجتماعية من ناحيتين:

أ – أن القضايا الفقهية تتسم بالجزئية في الغالب، أما الظواهر الاجتماعية أو الإنسانية فإنها تتسم بالتعميم.

ب – أن القضايا الفقهية يُطْلَبُ فيها تَبَيُّن الحكم التكليفي، في حين أن الظاهرة الاجتماعية يطلب فيها تبين القوانين والسنن والعلاقات.

---

(١) سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي) مطابع دار النفائس – الأردن، ط١، ١٩٩٩م، ص١٠٦، ١٠٧.

(٢) انظر: د. حسن الترابي (قضايا التجديد نحو منهج أصولي)، ص١٨٩ – ١٩٥، مرجع سابق، ود. عبد الحميد أبو سليمان (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية)، ص١٣٩.

٣ – أن علم أصول الفقه فقد المنهجية التجريبية، وشاعت فيه الدراسات النصية النقلية فقد اعتبر الفقهاء الاستنباط من النصوص الطريقة الأساسية في تحصيل المعرفة، فاهتموا بناء على ذلك بالمنهج اللفظي(١).

الجديد في تداعيات المقدمات المنهجية:

لقد كان من تداعيات حركة التأثر بالمنهج الألسني الغربي أن أصبحت القضايا الشرعيّة في سيرورة مستمرة في إنتاج المعاني، فلا معاني ثابتة للشريعة لأن الثبات يخالف المنهجية الالسنية التي تفترض أن للمعنى نشأة (تاريخية) ثم سيرورة ثم انهدام، ثم يقوم على أنقاضه معنى جديد، ويكون إنتاج المعنى خاضع لمتطلبات الزمان والمكان، خلافًا لما ذهب إليه المتقدمون من اعتبار النصوص الشرعية تمثل مرجعية لكل زمان ومكان.

إن النتائج التي أفرزها الأخذ بالمنهجية الألسنية تتلخص فيما يأتي:

أولاً: نظرة المعاصرين للنص الشرعي:

لم يتبين المعاصرون – من أصحاب هذا الاتجاه – نظرة المتقدمين للنص التشريعي، وهو أنه يمثل في الغالب الأعم كلمات جامعة، وقواعد كلية تصلح مرجعًا لعلاج قضايا الناس في كل زمان ومكان، وإنما رأوا التفصيل.

فمحمد عايد الجابري وهو الأكثر حضورًا في الساحة الثقافية العربية ويمتلك مشروعًا نهضويًّا – على حد تعبيره – يسعى إلى تأسيس فكر عربي على قواعد ليبرالية وديمقراطية، وهو يشارك محمد أركون في المناهج والمرجعيات الفكرية والثقافية والاستفادة من فلسفة العلم لبلاشلار فيلسوف العلم الفرنسي الحديث، والألسنية الحديثة والبينوية، وبخاصة حفريات فوكو، وماركسية التوسير، بإعادة صياغة الاشكاليات المعرفية والمنهجية للعقل العربي عنده، والإسلامي عند محمد أركون(٢).

لقد استخدم الجابري خليطًا من المناهج الغربية المعاصرة في نقده للتراث الإسلامي

---

(١) انظر: د. حسن الترابي (قضايا التجديد نحو منهج أصولي)، ص٢٠٥، ود. عبد الحميد أبو سليمان (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية)، ص١٣٩، مرجع سابق.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي، محمد عايد الجابري، الفصل ٢، ص٥٥.

وهذه المناهج تتداخل عنده من حيث التعريفات، وإن كانت المحصلة النهائية لفكرته استخدام جميع هذه المناهج حيث يقول: (تحليل البنية هو ما أسميته هنا التفكيك، تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما. إن ما نفككه في الخطاب هو سلطة عليا، إن التفكيك هنا لا يعني نفي الخطاب ولا الاعتداء عليه، ولا الاستغناء عنه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية) وهي ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغـة الكلام لغـة البشر المتعلقة بالرموز) [(١)].

لقد كان الموقف السلبي من اللغة العربية عند الاتجاه العقلي العربي يشكل منطلقًا في البحث عن منهجيات جديدة قادرة – عندهم – على صياغة نظام فكري عربي، والموقف من اللغة بالسلب هو جزء من المشروع الكبير المتمثل في (القطيعة الايستمولوجية) مع التراث والانطلاق نحو قراءة معاصرة للتراث الإسلامية وفق منهجيات حديثة، فعندهم أن (اللغة العربية خلال أربعة عشر قرنًا أو يزيد هي التي تصنع الثقافة والفكر، وهي ثابتة بنحوها وصرفها وقواعدها ولا تصنعها الثقافة والفكر..) [(٢)]، فالجابري هنا وغيره من مفكري الاتجاه العقلي العربي وضعوا عبء الجمود الفكري على اللغة التي لم تتغير منذ أربعة عشر قرنًا لم يعطوا طريقًا سالكًا نحو الانطلاق والتقدم، ولا أدري ما هو المنهج الذي اتبعه الجابري عندما أطلق هذا الحكم؟ حيث يوقن الإنسان عندما يرى عطاءات اللغة العربية ومرونتها وسعتها بأن حكم الجابري هذا هو حكم جائر وغير موضوعي ولا تاريخي.

إن المشكلة في الإعاقة ليست اللغة العربية، بل هي في حالة التراجع التي شهدتها الأمة في قرونها المتأخرة، حيث انغلقت قواعد اللغة ونحوها وصرفها وبناؤها مع انغلاق الفكر وتدهور الاقتصاد والركود الثقافي والعلمي.

محمد شحرور: القراءة البنيوية للقرآن:

كتب الدكتور محمد شحرور كتاب (الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة)، حيث يرى في الكتاب أن العالم المادي هو مصدر المعرفة الإنسانية، وأن الوعي يأتي من خارج الذات،

---

(١) الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيـة، جـ٤، بيروت، ١٩٩٢م، ص٢٥٣ – ٢٥٦.

(٢) نحن والتراث، محمد عايد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٦، ١٩٩٣م، ص٢٦.

وأن الكون مادي والعقل إنساني، وأن عالم الشهادة وعالم الغيب ماديان، وانطلاقًا من هذه المبادئ علم قام بقراءة جديدة للقرآن معتمدًا على الأسس الآتية:

١ – مسحٌ عام لخصائص اللسان العربي معتمدًا على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي المتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني.

٢ – الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف.

٣ – إذا كان الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان فيجب الانطلاق من فرضية أن الكتاب يتنـــزل علينا وأنه جاء لجيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين.

٤ – أن كل ما جاء في الكتاب قابل للفهم بالضرورة ويفهم على نحو يقتضيه العقل.

٥ – تبني النظرية العلمية القائلة: إن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى طبيعة تغير المادة[١].

إن هذه القراءة اللغوية الألأسنية التي تبناها محمد شحرور في كتابه تعتمد في أصلها على عدم وجود مرجعيته لجميع اللغات، حيث تكسر إلفة اللغة ثم اللعب بالدلالات، وتدمير التقالير والقارئ الذي يعيد تشكيل النص والقراءات اللانهائية التي تتغير بتغير الثقافات[٢].

إن مثل هذه القراءة تنتج نصًّا جديدًا بمفاهيم وأحكام مختلفة عن كل ما سبق من فقه وتشريع وتفسير، وهو ما يكاد يكون دينًا جديدًا خارج تاريخ القرآن وأسباب التنـــزيل وتاريخ الإسلام وجماعة المؤمنين.

نصر حامد أبو زيد.. والمنهج اللغوي:

إن أغلب كتابات نصر حامد أبو زيد تدور حول القرآن الكريم، بداية بـــ (الاتجاه العقلي في التفسير) ثم (فلسفة التأويل) ثم (مفهوم النص) و(نقد الخطاب الديني)، وقد كان يستخدم في قراءته للتراث منه... التاريخية) وهو ما (يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها

(١) انظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي للنشر، دمشق، ط٤، ١٩٩٢م، ص٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥.

(٢) وقد أشار الدكتور جعفر دك في مقدمة كتاب شحرور إلى هذا، انظر: المرجع السابق ص١٩.

النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص) [١].
ويعني بهذا أن الفهم يحدد بفترة تاريخية معينة، وأنه محكوم بظروف تلك الفترة التاريخية، وعلى هذا فإن النصوص تحمل مفاهيم أخرى في كل فترة تاريخية ولذلك يقول: (قد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، ولكنه رغم ذلك يظل نصًا لغويًا ينتمي لثقافة خاصة) [٢]، وعلى هذا فإن النص الشرعي قابل عنده للتغيير وهو يعارض قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) ولكن أبو زيد يحل هذه المشكلة حين يتحول المفكر الماركسي إلى مفسر يقول: (لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا (الحفظ وفهم (الحفظ) بأنه تدخل مباشرة من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض..) [٣].

وهنا، فإن الله – عند أبو زيد – لم يَعُدْ له علاقة في تدمير شؤون الكون، أن أي (حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة) [٤].

وإذا كان القرآن نصًّا لغويًّا عند أبو زيد بعيدًا عن صورته الإلهية فإن منهج (التحليل اللغوي) الذي افتتحه دوسوسير وخاصة في مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى والتي استبدلها بالدال والمدلول الذين (يمثلان جانبي العلاقة اللغوية – أو الوحدة اللغوية – التي لا تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم (ذهني) هو بمثابة (المدلول) دون الشيء وكذلك (الدال) ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل هو (الصورة السمعية)) [٥].

---

(١) انظر: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي الديني، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٤م، ط٢، ص٧٠، ٧١.

(٢) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٤م، ط٢، ص١٨.

(٣) النص، السلطة، الحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بـيروت، ١٩٩٥م، ط١، ص٧٠.

(٤) المرجع السابق، ص٩٢.

(٥) النص، السلطة، الحقيقة، ص٧٩، مرجع سابق.

إن هذا الاستخدام الألسني من نصر أبو زيد والذي أسماه بـــ (منهج التحليل اللغوي) يحيل النصوص الشرعية إلى نصوص بشرية مفتوحة غير متناهية في معانيها ذلك أن (النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وانتائجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعـــد جزءاً منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجـــع التفسير والتأويل..) [1].

إن هذا المنهج الذي خرج في الغرب واعتمد فيه على نصوص ومصطلحات ذات مدلول ذهني فقط فإنه لا يجوز إلغاء كل الحقائق التي تدل عليها اللغات عندهم أو عندنا بسبب وجود ألفاظ ذات مدلول ذهني فقط، والمنهج العلمي يفترض التقسيم، فهناك ألفاظ ومصطلحات تدل على معان ذهنية، وهناك ألفاظ ومصطلحات تدل على معانٍ حقيقية منها ما ورد في الشرع عن طريق الأنبياء عليهم السلام.

إن هذه المناهج تحتاج إلى تمحيص وتميز حتى يتميز الصحيح من السقيم فيها والصواب من غيره، وحتى لا يصل الإنسان إلى النتائج الخطيرة التي توصل إليها نصر أبو زيد وغيره ممن تبنوا هذه المناهج.

الأستاذ أبو القاسم حاج حمد:

أهم الملاحظات التي يمكن أن تسجل على كلام الأستاذ أبي القاسم حاج حمد فيما يخص تفريقه بين المستوى الإلهي في الاستخدام اللغوي، والمستوى البشري وتأكيده ارتقاء الاستخدام الإلهي للغة إلى مستوى المصطلح الدلالي، فأهم الملاحظات يمس جانبين اثنين: جانب المقدمات وجانب التمثيل لهذه المقدمات هذا التمثيل الذي أكد عليه الأستاذ أبو القاسم حاج حمد كثيرًا، كونه يوضح الفكرة جيدًا.

أما مقدماته فإن اعتبار استخدام العرب للغة ارتبط بالتصور الذهني العري (العائد) الذي ارتبط بخصائص المرحلة الثنائية، هذا الاعتبار فيه اتهام ضمني للقرآن الكريم إما بأنه نزل بهذا المستوى المفهومي الثنائي، أو بأن هذا القرآن بهذه اللغة لم ينـــزل في محله المناسب

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٥م، ط٢، ص١٩٨.

وذلك أن إحدى عشرة آية صرحت بأن هذا القرآن نزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[1]، ونزل بلسان محمد ﷺ والصحابة ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَـٰهُ بِلِسَانِكَ ﴾[2]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[3] فالقرآن نزل بلسان محمد ﷺ وبلسان الصحابة والرسول فهم هذا القرآن لأن الله بينه له والصحابة فهموا هذا القرآن لأن الرسول بينه لهم ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[4] فهذه المعطيات تفرض بقوة هذا الاستنتاج نعم هذا القرآن لا تنقضي عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد وهو حمَّال وجوه لكن هذا شيء واللغة التي نزل بها شيء آخر، ثم إن كلام الأستاذ عن العائد المعرفي أو الدلالة المعرفية المخالفة للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة، كلام فيه تهويل مبالغ فيه، لأنه يشعر بأن هذه اللغة وهذه الكلمات طلاسم لا يستطيع فك ألغازها إلا من أوتي حظًّا عظيمًا من الفلسفة وعلم الألسنيات.

ومنهم من اعتبر كل النصوص القرآنية المتعلقة بالجانب التشريعي تحتوي ضمنًا على عاملي الزمان والمكان، أي أن هذه النصوص لا تتعالى عنهما، ولا تمثل قواعد وأحكامًا كلية ويوضح الأستاذ أبو القاسم حاج حمد هذه الفكرة عندما يفسر قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[5] قائلاً: ما النص بـ ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ ﴾ فيعني أن الله يرّ التشريع إلى منكم أي جعلنا التشريع منكم أي مطابقًا لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم، وبمعنى أكثر تحديدًا أن الله ينـــزل حكمه متوافقًا مع أخلاقيات الواقع وسلوكياته ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي فالشرعة والمنهاج هما استخلاص إلهي مقيد بشخصية الواقع، وقد أراد الله – عبر هذا النص – أن يطلعنا على نسبية التشريع المنـــزل تبعًا للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة.

إن عقوبة القطع والرجم والجلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق

(١) سورة الشعراء، الآية: (١٩٥).

(٢) سورة مريم، الآية: (٩٧).

(٣) سورة إبراهيم، الآية: (٤).

(٤) سورة النحل، الآية: (٤٤).

(٥) سورة المائدة، الآية: (٤٨).

على الإسلام «ثم يخلص إلى القول بأن الثابت في التشريع هو (مبدأ العقوبة) أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه وبهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ويبقى كما أراد الله صالحًا لكل زمان ومكان»[1].

ومن أصحاب هذا الاتجاه من اعتبر بعض الآيات التي تناولت جوانب تشريعية لا تمثل قواعد كلية، وإنما حل نسبي محدد غير أنه مؤذن باستخلاص العبرة العامة.

أما السنة النبوية فقد اعتبرها عمومهم تجربة نبوية مثلت أداءً نبويًّا معصومًا، غير أن هذا الأداء كان ضمن بيئة محلية كان النبي يدير فيها مجتمعًا بعينه له أبعاده الزمانية والمكانية، وينطلق من واقع بعينه، وبما أن هذا الأداء يمثل نموذجًا للبلاغ القرآني كان ضمن أبعاد زمانية ومكانية محددة فقد رأى أصحاب هذا الاتجاه عدم معقولية اعتبار كل نصوص السنة النبوية قواعد كلية تقدم أحكامًا جامعة، كما رأوا عدم معقولية اعتبار أغلب نصوص السنة كذلك.

ومنهم من اعتبر النصوص التي تتعلق بجانب التشريع لا تمثل قاعدة كلية أو أحكامًا جامعة إذا كانت عن طريق اجتهاد الرسول ﷺ على ضوء القرآن الكريم وقواعده وروحه العامة وهو ما عبر عنه بعضهم بـــ «ما جاء في حكم المعاملات» وعليه فيمكن أن نجتهد فيه على الأساس الذي اجتهد به الرسول ﷺ ويمكن أن يتغير الحكم تبعًا للظروف والمصلحة[2].

ثانيًا: الفصل في موضوع القياس:

لقد ارتبط تفصيل أصحاب هذا الاتجاه في موضوع القياس بالتفصيل في النص التشريعي بحد ذاته فعلى منواله اقترح القياس البديل وقد أكد أصحاب هذا الاتجاه أن النص القرآني الذي يُعبِّر في أغلبه عن النصوص العامة والتأملات الفلسفية معفي من إعمال القياس فيه، أما النصوص التي تمثل وقائع بعينها وأمثلة محددة فلا يصح فيها القياس الشرعي، بل الاستنباطات العامة، لأن الاستنتاجات البسيطة والمباشرة المستقاة من المصادر النصية

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد (العالمية الإسلامية الثانية)، م٢، ص٤٩٦، ٤٩٧، مرجع سابق.

(٢) انظر: سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي)، ص١١٣ – ١١٥، مرجع سابق.

الإسلامية دون النظر في المتغيرات الزمانية والمكانية للعصر الإسلامي الأول، هو فعل ينطوي عليه الكثير من عواقب التقهقر والتراجع[1].

والأمر كذلك بالنسبة للنصوص القرآنية التي تناولت جوانب تشريعية محددة، فيعمل فيها بالقياس الواسع المتمثل في قياس الطائفة من النصوص، بينما رأى البعض الآخر اعتماد قياس الشمول، وأسماه بعضهم «الضابط المنهجي» أو «الناظم المعرفي» أو «المنهجية الكاملة الأبعاد» والجدير بالذكر أن قياس الشمول الذي اقترحه أصحاب هذا الاتجاه يختلف عنه عند المتقدمين، وبالخصوص قياس الشمول الذي اقترحه ابن حزم والذي أسماه القياس البرهاني[2].

مظان التأثير وتطبيقاته العملية:

لقد أفرزت مقدمات المعاصرين – من أصحاب هذا الاتجاه – المنهجية وكذا تداعيات هذه المقدمات مواقف خاصة من جدلية النص الشرعي والبعد الزماني والمكاني، ويمكن تلخيص مظان التأثير والتطبيقات العملية في النقاط التالية:

أولاً: لا تأثير للبعد الزماني والمكاني على النص الشرعي الذي يتناول قضايا العقيدة ويسميها البعض الثوابت الدينية لأنها مما لا يقبل التبديل باستثناء الأستاذ أبو القاسم حاج محمد الذي أكد أن بعض قضايا العقيدة المتضمنة في القرآن الكريم والسنة يمكن أن يؤثر عليها البعد الزماني والمكاني وذكر من بينها مفهوم الإيمان، ومفهوم التعبد وهو ما عبر عنه بقوله: «إذن هناك تغير جذري في المفهوم الإيمان نفسه وفي وسائل تحققه اليقينية ليست القضية الآن في السجود لصنم، أو اتخاذ أرباب، أو ممارسة علاقات فلكية وأبراجية معينة... المشكلة الإيمانية الآن في توجه الإنسان كليًّا نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله كونيًّا عبر منهجية الخلق... فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا قلة من الذين اصطفاهم الله، من هنا تصبح قضية وقاعدة المفهوم التعبدي في عصرنا هي التوجه الدائم إلى الله ضمن الحركة العلمية في الواقع، هذا يؤدي إلى تكريس مفهوم السلام

---

(١) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية)، ص١٦١، مرجع سابق.

(٢) انظر: سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي)، ص١١٥ – ١١٦.

مع الله ومع الكون ومع الذات ضمن منهجية الخلق الرحماني القائم على التسخير والوحدة[1].

ثانيًا: البعد الزماني يؤثر على كل النصوص التشريعية من حيث الفهم والتنـــزيل ومستند هذه القناعة عند الأستاذ أبي القاسم حاج حمد تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[2].

ثالثًا: البعد الزماني والمكاني يؤثر على النصوص التشريعية التي تناولت أمثلة محددة فيها وتنـــزيلاً وضرب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان لهذا مثال قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ ... ﴾[3].

واستخلص منها خطورة «الاستنتاجات البسيطة والمباشر دون النظر في المتغيرات الزمانية والمكانية للعصر الإسلامي الأول»[4].

كما ضرب الدكتور طه جابر العلواني مثال تنصيف شهادة المرأة ﴿ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ ﴾[5]، حيث أكد أن هذه الآية يجب أن تفهم في السياق الذي نزلت فيه، كما أن الآية نزلت على قومٍ لم بولوا المرأة اهتمامًا يذكر ولم يسمحوا لها بالمشاركة في ميدان الرجل خاصة ما يتعلق بالقضايا التجارية، مما جعلها تجهل هذا الميدان، ولهذا شرع الله تنصيف شهادة المرأة في تلك المرحلة. ثم أكد ابتداءً أن الشهادة في الأصل من امرأة واحدة والثانية تذكرها فقط وأكد أن الغرض من هذا الحكم ضرورة

---

(١) انظر: الأستاذ أبو القاسم حاج حمد (العالمية الإسلامية الثانية)، م٢، ص٤٩٧، ٤٩٨، مرجع سابق.

(٢) سورة المائدة، الآية: (٤٨).

(٣) سورة الأنفال، الآيتان: (٦٥، ٦٦).

(٤) د. عبد الحميد أبو سليمان (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية)، ص١٦١.

(٥) سورة البقرة، الآية: (٢٨٢).

شروع المرأة في المشاركة الفعالية في الحياة العامة مستخلصًا أنه إذا أدركت المرأة قضايا التجارة فيصبح الحكم الأصلي المساواة بين الرجل والمرأة.

رابعًا: البعد الزماني والمكاني لا يؤثر على النصوص القطعية الدلالة والثبوت إذا تعلقت هذه النصوص بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالم الغيب... وشعائر العبادات والأمور التعبدية التي استأثر الله سبحانه وتعالى بعلم حكمها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدينوية كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها[1].

خامسًا: البعد الزماني والمكاني يؤثر على النصوص القطعية الثبوت والدلالة إذا تعلقت هذه النصوص بأمور هي من الفروع الدنيوية ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلة غائبة، فإذا تغيرت العلة وتبدلت العادة وتطور العرف يتجاوز الحكم المستنبط منه دون أن يرفع النص أو يلغيه، أو دون أن يلغي الحكم الذي يتجاوز إلغاءً دائمًا وقد ضرب الدكتور عمارة وغيره لهذا مثال المؤلفة قلوبهم وكيف أوقف عمر سهمهم، وضرب كذلك مثال إيقاف عمر حد السرقة، وكذلك رفض عمر توزيع الأرض المفتوحة بمصر والشام وسواد العراق وغيرها، رغم أن النص كذلك قطعي في الثبوت قطعي في الدلالة[2].

سادسًا: البعد الزماني والمكاني يؤثر على النصوص النبوية المتعلقة بالأفعال الجبلية والتجارب البشرية، كما يؤثر على النصوص المتعلقة بخصوصيات النبي ﷺ.

نقد محاور المتقدمين المعاصرين:

أولاً: المقدمات المنهجية:

القرآن الكريم:

إن أهم ما يمكن أن يقدم كنقد عام لمفهوم المتقدمين للقرآن الكريم هو ظهور جانب المنافحة والمجادلة في تناول موضوعاته بسبب ظهور المذاهب الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى طغيان نزعة الاستقطاب المذهبي الذي فرض على جملة العلماء نمطًا ضيقًا في التعامل مع القرآن الكريم، مما أسفر عدم التوازن والشمولية في الدراسات القرآنية. ففي التفسير مثلاً نجد

(١) انظر: د. محمد عمارة (معالم المنهج الإسلامي) واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، سنة ١٩٩١م.

(٢) انظر: تفاصيل المسألة عند د. محمد عمارة (معالم المنهج الإسلامي)، ص٩٧، مرجع سابق، ود. عبد المنعم النمر (الاجتهاد)، ص٥٣.

من يعتمد التفسير الأثري، والآخر التفسير الفقهي، والآخر التفسير الصوفي، والآخر التفسير بالرأي... إلخ، مما يشعر بأن الواقع في كثير من الأحيان هو الذي كان يفرض نفسه في كيفية الدراسة وحدودها (مما أرسى النظرة التجزيئية للقرآن الكريم)، ومن جهة أخرى فإن موضوعات مهمة أثيرت على عهد التدوين لم تثمر إلا قليلاً بالرغم من أنها موضوعات حساسة لها تعلق أساسي بالقرآن الكريم، وخاصة موضوع أسباب النـــزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، فقد بقيت هذه الموضوعات وغيرها بكرًا إلى عصور متأخرة بسبب عقلية المختصرات والشروحات والحواشي – خاصة في عصر الجمود – وقد يقول قائل إن البعد الزماني والمكاني هو الذي فرض هذا التوجه، فيقال له: لم يُفرض هذا البعد الزماني والمكاني على بعض النوابغ مثل ابن تيمية والشاطبي وغيرهما؟ ثم لِمَ لم تطرح مثلاً إشكالية مقارنة تصرفات النبي ﷺ فيما سبيله القضاء والإمامة والفتوى مع الآيات القرآنية التي تناولت هذا الجانب، وهل بالإمكان استعمال نفس المنهج في أخذ العبرة؟ ولِمَ لا يؤسس لنظرية فهم القضايا المحددة في ظل المجتمعات المتغيرة؟

وإذا تَمَّ تناول جديد المعاصرين بالنقد، يلاحظ أن كثيرًا من جديدهم لا يعدو أن يكون محاولة أولية مبتدأة يصعب الحكم عليها بالصواب أو الخطأ لأنها لم تكتمل من حيث العرض والتأسيس، بل إن بعض تناقضات جديدهم أضعف بلوغه حد النضج والاقناع المنطقي.

فلو تمت مراجعة جديدهم المتمثل في منهجية القرآن المعرفية لواجهت الباحث تغيرات وتناقضات وأسئلة غائبة، فتناول موضوع خطير مثل هذا يتطلب مناقشة علمية لتكشيف واقعية وموضوعية اعتبار الأزمة (أزمة منهج) إذا علمنا أن بعض العلماء يرفض أن تكون الأزمة منهج(١)، فالغزالي مثلاً في كتابه (كيف نتعامل مع القرآن الكريم) يؤكد أن المنهج قائم وأنه «قد تكون خطورة كبيرة إذا سلمنا بوجود أزمة منهج مع وجود القرآن والسنة»(٢).

(١) اعتبر د. طه جابر العلواني الأزمة في جوهرها أزمة فكرية، واعتبر د. عبد الحميد أبو سليمان أن الأزمة أزمة عقل مسلم مما أوجد غموضًا في المصطلحات الثلاث (العقل، الفكر، المنهج). انظر: د. طه جابر العلـــواني، إصـــلاح الفكر الإسلامي، ص٤٦، مرجع سابق.

(٢) الغزالي، محمد، (كيف نتعامل مع القرآن الكريم)، ص١٨٤.

فهل الأزمة فعلاً أزمة منهج؟

والسؤال الثاني الذي يجب أن نتحقق منه في هذا المحور هو: ما مفهوم المنهج؟ وبأي مفهوم نأخذ؟ هل بمفهوم «الناظم المقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد» أو «خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي»؟ وهذا طبعًا لا يقدر عليه إلا أصحاب الطور الثالث، أصحاب العالمية للثانية، لأن من شروط هذا المفهوم تحقيق قطيعة معرفية مع أشكال النشاط الذهني التي ارتبطت في تاريخ تطور العقل البشري بالتصور الاحيائي البدائي (....) كذلك نمط التفكير الثنائي التقابلي الذي إن اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية إلا أن تلك الثنائية تحول بينه وبين توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي[1].

أم أن المنهج هو «مجموعة الضوابط والشروط والموجِّهات التي تضبط حركة الفكر الإسلامي، وتوجه العقل المسلم نحو إنتاج الفكر المحقق لغايات الإسلام ومقاصده، والمنسجم مع كلياته وغاياته»؟[2].

أم أن المنهج هو القرآن والسنة؟[3]

ثم ما الفرق بين المنهج والمعرفة؟ هل هما – كما قال الأستاذ أبو القاسم حاج حمد – توأمان؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلم لا يُستغنى بأحدهما عن الآخر فيقال منهجية القرآن أو معرفية القرآن؟ وإذا كانت المعرفة تختلف عن المنهج فما الفرق بينهما؟

ولو تمت مراجعة أساس هذه المنهجية المعرفية القرآنية لوحظ تضاربٌ واضحٌ عند من قالوا بها، فالأستاذ أبو القاسم حاج حمد يؤكد أن هذه المنهجية هي اكتشاف جديد فاتحة هذا الاكتشاف القرن الخامس عشر الهجري، و لم يكن بإمكان أصحاب هذا الطور الأول والثاني الوصول إليها نظرًا لخصوصية تطور المستوى العقلي لديهم، وأن هذه المنهجية تأتي عبر عالمية إسلامية ثانية مهيمنة على العالمية الإسلامية الأولى، وناسخة لمفهوميتها، بينما يرى

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص٢٢ – ٢٣..

(٢) انظر: د. طه جابر العلواني (إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات)، ص٤٩.

(٣) انظر: محمد الغزالي ، (كيف نتعامل مع القرآن الكريم)، ص١٨٤، مرجع سابق.

د. طه جابر العلواني أن العملية أقرب إلى الكشف منها إلى إعادة البناء نظرًا للغياب الطويل، ونسيان أو تناسي التعامل معها، وكذلك بسبب الأضرار البالغة التي أصابت هذه المنهجية.

والملاحظة الأساسية في هذا الجانب أن الأستاذ أبو القاسم حاج حمد يؤكد أن المنهجية أمر يبدأ منذ الطور الثالث والعالمية الإسلامية الثانية، ولكنه عندما ناقش قضية الشرعية والمنهاج وخصوصيتها المحلية اعتمد قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[1] وهذا الاستشهاد يضع نظريته في حرج، لأن تبني خصوصية الشرعة بمقتضى الآية يؤدي حتمًا إلى تبني خصوصية المنهج لأن المنهج معطوف على الشرعة ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾.

ثم كان بناء هذه النظرية على فرضية لم يتم التحقق منها، وهي نظرية الأطوار الثلاثة التي عاشها العقل البشري يطرح تساؤلات تضع صاحبها في حرج، فتبني القول أن النبوات قبل إبراهيم عليه السلام وفي جزء من حياة إبراهيم عليه السلام كانت تعيش العقلية الإحصائية الأنيمية وهي أدنى درجات الوعي العقلي البشري، وأن موسى عليه السلام عاش المرحلة الثنائية، وكذلك الصحابة والتابعون وأتباعهم[2].

إلى غاية القرن الخامس عشر الهجري كل هؤلاء عاشوا المرحلة الثنائية، ثم تأكيده أن التطور العقلي ليس تراكميًّا ولكنه كيفيًّا[3]، إن هذا الكلام يعيد نظرية داروين في التطور والارتقاء إلى السطح خاصة إذا علمنا أن الأستاذ أبا القاسم حاج حمد تبنى بعض جوانبها وقد تمثل هذا في موقفه من تكوين النفس الإنسانية حيث قال في تفسير سورة الشمس: «فالشمس تقابل القمر، والقمر مثنى الشمس، والنهار يقابل الليل، والسماء تقابل الأرض، فهذه مقابلات كونية طبيعية ثنائية ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع، وفي إطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة والكونية الفلكية المؤدية إلى قوة التفعيل الثنائي الكوني. هنا يتولد ما يرقى على المادة المحسوسة في ظاهرات الطبيعة، أي (النفس) التي حيرت العلماء، فالكون المرئي يلد نتاجًا غير

---

(١) سورة المائدة، الآية: (٤٨).

(٢) سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي)، ص١٢٩ – ١٣٠، مرجع سابق.

(٣) انظر: الأستاذ أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، م٢، ص٣٨٦.

مرئي عبر التفعيل الكوني الثنائي، وهكذا نفهم السورة: الشمس، القرآن، النهار، الليل، السماء، الأرض، النفس، فالنفس نتاج تفعيل كوني جدلي لظاهرات الطبيعة الكونية المتقابلة، فهي مركب ثالث ولذلك – وهذا أخطر مبدأ معرفي – تملك هذه النفس (قابلية الاختيار) لأنها مركبة على أساس الانقسام الكوني وتفاعله الجدلي فهي – أي النفس – قابلة لأن تنقسم بين فجورها وتقواها، فحرية الاختيار لدى النفس لا يتناقض مع إرادة الله وهيمنته الكونية لأن تركيبة النفس الكونية مستمدة من تفاعلات الانقسام، وفي هذا الإطار تولد النفس اختياراتها فهي حرة (بحكم التركيب الكوني الثنائي الجدلي)، حرية من أصل التكوين الطبيعي الذي شيأه الله؟[1].

والسؤال الأخطر من كل هذا هو: هل حرم النبي ﷺ هذه المنهجية كونه في طور لا يؤهله لإدراك وعي المنهج؟ أم أن النبي ﷺ أعفي من هذا الطور؟ وإذا كان الثاني فلم لم يعف الأنبياء الآخرون ثم لِمَ يحرم الصحابة هذا المنهج وقد رضي الله عنهم في قرآنه وأمر النبي ﷺ أن يبلغ هذا القرآن ويبينه لهم بيانًا كاملاً قال تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ ﴾[2]، وقال ﷺ: «ما تركت شيئًا مما أمركم الله به إلا وأمرتكم به، ولا تركت شيئًا مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه، ألا إن روح القدس نفث في روعي ألا تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب»[3]، وقوله ﷺ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[4].

وإن قال قائل: إن النبي ﷺ بلغ كل ما يجب تبليغه، لكن حسب ما يقتضيه مستوى الصحابة العقلي الثنائي، لأن النبي ﷺ مطالب بأن يخاطب الناس بما يفقهون، فما الحكمة من أن يرسل الله رسولاً بكتاب لم يفهم الصحابة أهم شيء فيه وهو المنهج، كونهم في مرحلة عقلية لا تؤهلهم إلى الارتقاء إلى وعي المنهج؟ ثم كيف سيفسر قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ

---

(١) الأستاذ أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص٦٥، ١٧٢.

(٢) سورة المائدة، الآية: (٦٧).

(٣) المستدرك على الصحيح للإمام الحاكم النيسابوري ج٢/ ص٤، دراسة وتحقيق:مصطفى عبدالقادر عطا، توزيع مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ط١، ١٤٢١هـ.

(٤) رواه الإمام مسلم في صحيحه رقم الحديث ٢٥٣٣، تحقيق خليل مأمون، كنوز المعرفة، جده.

أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾[1].

إذ كان الله أرسل هذا القرآن إلى قوم ليس بإمكانهم أن يفقهوا منهجيته المعرفية؟ ثم ما جدوى نسبة منهجية القرآن المعرفية إلى أصحاب العالمية الثانية إذا علم بأن الأستاذ أبا القاسم حاج حمد يستبعد العرب والعقلية العربية من هذه العالمية، لأنهم لا يزالون يحيون عقلية إحيائية أنيمية[2]؟، وأمر آخر: مَنْ مؤسس هذه العالمية الإسلامية الثانية إذا استبعدنا عموم العرب؟ هل هو الغرب الذي وصفه الأستاذ أبو القاسم حاج حمد بأنه يعيش عقلية وضعية[3]، أم أن الأستاذ أبو القاسم حاج حمد هو مؤسسها؟ وإذا كان الثاني فما مدى صلاحية هذه العالمية الثانية؟ وما مبرر وجودها؟ وهل هي مذهب فكري أم عقدي ناسخ للمذاهب الأخرى؟

وإذا تم الانتقال إلى موضوع الجمع بين القراءتين واجهت الباحث كذلك أسئلة غائبة وغموض في المفهوم وتضارب عند القائلين به، أما الأسئلة: فلم – مثلاً – يؤسس لهذه النظرية من تفسير شاذ لحرف الواو في قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ﴾[4] تفسير الواو بواو المعية رغم أنه تفسير لم يقل به أحد من المفسرين ولا يتفق وأبسط قواعد اللغة العربية؟ ثم لم يوضع القرآن في طرف والكون في طرف آخر لنجمع بينهما؟ وتعبير من قالوا بالنظرية: لِمَ يعادل القرآن بالكون، رغم أننا نؤكد ابتداءً أن القرآن يجب أن يهيمن على الكون والإنسان والحياة؟ لم المقابلة الصارخة بين الغيب والطبيعة رغم أن الطبيعة تعتبر من صميم أطروحات القرآن الكريم فيما يتعلق بالمعرفة البشرية؟ وبالتالي لم لا يقال: الجمع بين القراءتين في القرآن الكريم قراءة الغيب وقراءة المحسوس؟ وأمر آخر لماذا يختصر موضوع

(١) سورة الأنعام، الآية: (١٢٤).

(٢) انظر: أبو القاسم حاج حمد: (العالمية الإسلامية الثانية) م٢، ص١٢٩، ٤٨٦، ٥٠٧، ومما يلاحظ أن أبا القاسم حاج حمد يقرر في السيمنار الذي عقد في القاهرة أن التفسير الإسلامي لم يتجاوز المرحلة الثانية بينما يقرر في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية) أن التفسير التقليدي ارتبط بالمرحلة العقلية الإحيائية الأنيمية. انظر: العالمية الإسلامية الثانية، م٢، ص٥٠٧، وسينمار (منهجية القرآن وأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية)، ص١١.

(٣) انظر: أبو القاسم حاج حمد: (العالمية الإسلامية الثانية)، م١، ص٣١٠، ٤٥٥، ٤٥٦.

(٤) سورة العلق، الآية: (٣).

القرآن الكريم في القضايا الكونية[1] رغم أن القرآن حوى الجوانب الكونية وجوانب الهداية العامة للبشرية، ثم لماذا يختصر هذا الغيب المتشئ وليس الغيب عمومًا؟.

ولِمَ محاولة ربط كل آية ببعد مادي كوني مثل عدد ركعات الصلاة بمظاهر الشروق والغروب والشفق وتأكيد كون القربان الإبراهيمي جملاً وليس كبشًا لاتساقه وقوانين الطبيعة، فالسنام يعادل الجبال، والقوائم تعادل السماء، والخفاف المبسطة تعادل الأرض ويربط هذا بآخر آيات سورة الغاشية...؟ [2].

أما التناقض في المنطلقات والأسس فمرجعها إلى أن الدكتور طه جابر العلواني يرجع فكرة الجمع بين القراءتين إلى الحارث المحاسبي والرازي، بينما يرى الأستاذ أبو القاسم حاج حمد أنها ليست لأهل الطور الثاني لأنه ليس من خصائصهم استيعاب الفكرة وإنما هي لأهل الطور الثالث[3].

ثم إن الدكتور طه جابر العلواني يبين أن معنى الجمع بين القراءتين هو الجمع بين كتاب مسطور متلو معجز وكون مخلوق مفتوح وهو الخلق بدءًا من الإنسان، بينما يرفض الأستاذ أبو القاسم حاج حمد هذا الكلام بشدة ويعتبره تحريفًا لموضوع الجمع بين القراءتين، واختلاف آخر أن الجمع بين القراءتين عند الدكتور طه جابر العلواني هو الجمع بين القرآن والكون بينما هي عند أبي القاسم حاج حمد جمع بين الغيب المتشئ في القرآن والكون.

ثم إن مصطلحات هذه العملية هي أقرب إلى الطلاسم والمواقف العرفانية منها إلى المصطلحات العلمية المنضبطة فما مبرر جعل الجمع بين القراءتين يمر بمستويات ثلاثة متعددة هي:

١ — التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية.

٢ — التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية.

٣ — الدمج بين القراءتين برؤية أحادية.

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد: (العالمية الإسلامية الثانية)، م١، ص٥٠١، مرجع سابق.

(٢) انظر: أبو القاسم حاج حمد: (العالمية الإسلامية الثانية)، م١، ص١٤٢، ١٤٣، ١٧٣، مرجع سابق.

(٣) انظر للمقارنة: د. طه جابر العلواني (الجمع بين القراءتين): (قراءة الوحي وقراءة الكون)، ص٢٩، وأبو القاسم حاج حمد (العالمية الإسلامية الثانية)، م١، ص٥٠٥.

ثم ما مفهوم هذا الكلام: فالتأليف بين القراءتين صعود من الواقع إلى الغيب، والدمج بين القراءتين تنـــزل من الغيب إلى الواقع، والتوحيد بين القراءتين توسط بين الغيب والواقع، فالتأليف هو انفتاح نفسي وعقلي على (عالم المشيئة المباركة) التي قضى الله بها الكون وحركته ومعطياته، والتوحيد هو انفتاح عقلي ونفسي على (عالم الإرادة المقدسة) المبتدية في العلاقات الاقترانية زمانيًّا ومكانيًّا في حركة الوجود والدمج هو انفتاح عقلي ونفسي على (عالم الأمر المنـــزه) والأمر الأخير في هذا الجانب هو أن الدكتور طه جابر العلواني استهدف من هذا العمل إثبات الاتساق بين آيات القرآن الكريم والكون «فالقرآن الكريم والكون البديع كلاهما يدل على الآخر» بينما يتجاوز الأستاذ أبو القاسم حاج حمد هذا الهدف إلى الوصول إلى معرفة قوانين الإرادة الإلهية في الكون قبل حدوثها وهو ما لخصه تحت عنوان: ولكن ما هي القيمة العلمية لفهم الإرادة بقوله: وهذا معناه بقول آخر أن نكشف العقل الإلهي من جهة، وأن نكتشف إرادته بين اللامتناهيات الكونية كبرًا وصغرًا بما في ذلك مطلق الإنسان، وقتها فقط نصل إلى تقنين الإرادة الإلهية لنتخذ منها قانونًا جبريًّا، أي حين يصل وعينا الكوني إلى مطلق اللامتناهي (...) حين نصل إلى ذلك الوعي الكوني وعي المطلق اللامتناهي فإننا نتنقل من مستوى الإرادة الإلهية النسبية إلى مستوى الأمر المطلق حيث يكون هنا (الدمج بين القراءتين) وتلك مرحلة لا يصلها كائن من كان ولكن:.... إن الله يُجْري هذا المستوى – ليس علمًا، ولكن تصرفًا وسلوكًا – على نوع محدد من أكمل وأرقى عباده حيث يتماثلون في سلوكهم مع (أمره) مطلقًا[1].

أما فيما يخص موضوع بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم فأهم ما يمكن أن يقدم كنقد للمعاصرين هو عدم ابتناء كثير من الملاحظات والقناعات على مبدأ علمي واضح، مما يشعر أن هذه المواقف والقناعات تهتم أكثر ما تهتم بنقد الموجود كونه ينتمي إلى عالم الماضي... ومما يقدم كنقد كذلك لبعض المعاصرين هو الاستعمال الجزافي للمصطلحات عندما يتعلق الأمر بالتعليق على التراث فيستعمل أحيانًا «التراث التقليدي» الذي يقابله «الاجتهاد المعاصر» وكذلك وسم المتقدمين وعملهم بالعقلية البدوية والحسية والبلاغية والأدبية والتجزيئية والعقلية الثنائية (عقلية الطور الثاني)... إلخ مما يشعر بأن المناقشة تحولت

(١) أبو القاسم حاج حمد: (العالمية الإسلامية الثانية)، م١، ص٤٤٩.

من مناقشة المضمون والمحتوى إلى وضع الزمان والمكان والأشخاص تحت المحك، وهذا الكلام فيه إيذان ضمني يتجاوز هذه العقلية المتخلفة وتجاوز موروثاتها وفيه إيذان بأن الفكرة عند متقدمينا يفترض لها أن تموت بموت صاحبها لأنها ارتبطت بعقلية متخلفة.

وإذا تمَّ تحليل أهم مفردة انتقدت في هذا المحور وهي النسخ تبين أن في نقدها سطحية واضطرابًا لأن رفض النسخ يجب أن يستند إلى حجج قوية ومعقولة، وأول ما يفترض أن يناقش هو مستند رفض النسخ، فإذا كان المستند شرعيًّا (أي أن النسخ جائز عقلاً ممنوع وقوعه شرعًا) فالأمر يتطلب مناقشة علمية تُحَلُّ فيها مشكلة الآيات التي جزم فيها الجمهور بأنها منسوخة، وإذا كان المستند عقليًّا كأن يقول الأستاذ أبو القاسم حاج حمد بأن القرآن الكريم وبنائيته الحرفية كمواقع النجوم في تركيبته العضوية فلا يوجد نسخ في القرآن إطلاقًا وأن النسخ الوارد في القرآن هو للمعجزات الحسية السابقة، أو هو نسخ لحالة تاريخية ارتبطت بعالمية الخطاب الديني، ونهاية الخطاب الحصري[1].

فيقال: من وما الذي يفرض علينا أن نقيس القرآن في بنائيته بمواقع النجوم، هل القرآن كتاب فلكي؟... ثمَّ ما الفرق بين القول بالنسخ الذي هو إبدال حكم آخر وقول الأستاذ أبي القاسم حاج حمد بأن التوجه القرآني يؤكد على نسبية العلاقة بين الغيب والواقع، وأن حكم الله أو شريعة الله مرتبطة بخصائص الواقع، إن هذا القول يؤدي منطقيًّا إلى إمكانية مجيء حكم شرعي آخر ناسخ للحكم الأول بارتباطه بواقع متغير، علمًا بأن هذا الواقع في نظر الأستاذ أبي القاسم حاج حمد يتغير دائمًا إلى الأرقى فالأرقى الطور الأول (الأنيمي) الطور الثاني (الثنائي) الطور الثالث (التوحيدي) فلا ضير إذًا أن يأتي حكم ثم ينسخ إلى الابد لأنه ارتبط بمرحلة عقلية متخلفة أنيمية كانت أم ثنائية.

ثم إن الأستاذ أبا القاسم حاج حمد ذاته يتناقض في كلامه حول النسخ، فينفيه بشدة في مكان ويثبته في مكانٍ آخر، ونص كلامه الذي ينفي فيه النسخ: «إذًا ليس في القرآن ناسخ ومنسوخ، وأقل ما يقال بهذا الصدد ما قاله الشيخ الفاضل محمد الغزالي بأسانيده الموضوعية والعاقلة حين رد مفهوم النسخ إلى (النسخ التكويني) أي ما يتعلق بخوارق العادات

---

(١) سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي) مطابع دار النفائس – الأردن، ط١، ١٩٩٩م، ص١٣٥.

التي كان من قبلنا يسألها رسوله[1]، بينما يأتي إثباته الواضح لوجود الناسخ والمنسوخ في القرآن بما نصه: «وبغرض التأكيد على العالمية وبعيدًا عن تأثير أي عناصر محلية جاء الأمر الإلهي باستقبال بيت المقدس في الصلاة... وجاء الأمر الإلهي بجعل الصلاة قيامًا ليلاً كما في (سورة المزمل)، ثم أعاد الله التوجه نحو الكعبة في مرحلة لاحقة كما وزعت الصلاة على ساعات النهار تبعًا لحركة الشمس وجعلت صلاة الليل نافلة وليست فرضًا، إن هذه البداية ثم التحول عنها تحمل دلالات في توجه القرآن لأوضاع تلك المرحلة وتأكيده على نسبية العلاقات بين الغيب والواقع تبعًا لخصائص الواقع نفسه، وما كان الله العليم ليأمر ثم ينسخ الأمر عن عدم معرفة بالمستقبل (أي رفض اليهود للإسلام كما يظن البعض) ولكنه يجري الأمر على هذا النحو ليرشدنا إلى خلفية هذه النسبية في البناء الديني[2] فكلام أبو القاسم حمد حاج واضح هنا في القول بالنسخ وإذا كان مستند رفض النسخ هو المنطق العقلي المتمثل في تسجيل القرآن لواقعية التعامل مع الأحداث وحسن علاجها بحيث يسطر الحكم الأول ثم الحكم الثاني الذي لا يلغي الحكم الأول، وإنما يسمح بإمكانية التعامل مع الحكمين وفقًا لظروف الزمان والمكان، فيجاب عن هذا: لماذا يحكمنا في مسايرة الأحداث حكمان فقط؟ لِمَ لا يكون حكمًا واحدًا؟ أو يكون ثلاثة أحكام شرعية أو أربعة أو خمسة؟... وإذا أعْمِلَ هذا المنطق فهل سيُشَرَعُ في القبلة: بيت المقدس أو البيت الحرام، أم سيشرع للمبتدئ بيت المقدس ولمن حسن إسلامه الكعبة، وفي الخمر هل سيباح للمبتدئ ويكرَّه لمن بدأ يحسن إسلامه ويحرم على من حسن إسلامه؟ وفي هذه الحالة سيكون المعقول طرح أصحاب التيار العلماني الذين تبنوا القول بالنسخ، ورأوا فيه إيذانًا بتجاوز الأحكام الشرعية السابقة بسبب اختلاف الزمان والمكان لأن الاختلاف الأول فرض نسخ الحكم السابق بالحكم الذي جاء بدله فلابد أن يفرض الاختلاف الحالي نسخ الحكم الثاني؟.

السنة النبوية:

ما يمكن أن يلاحظ على المعاصرين فيما يخص السنة النبوية فأمور أهمها:

---

(١) أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص٧٦.

(٢) أبو القاسم حاج حمد: (العالمية الإسلامية الثانية)، م٢، ص٥٠١، ٥٠٢.

أولاً: التضارب والغموض في مفهوم الحجية:

فأما التضارب يتمثل في اعتبار بعضهم السنة النبوية تجربة تاريخية تنتهي حجتها عند تعريفنا ببراعة العمل الرسولي باعتباره الوسيط التحويلي من المنهج، إلى التفاصيل في حالة غياب وعي المنهج وهذا معناه عدم الاحتجاج الفعلي بالسنة في المرحلة الحالية بسبب وجود وعي المنهج ووجود إنسان الطور الثالث القادر على النفاذ إليه، والبعض الآخر يؤكد أن السنة كلها حجة شرعية، ثم يتحول ليعطي السنة الفعلية والتقريرية البعد التجريبي النسبي، ويفسح المجال لدراسة السنة القولية للتعريف بين ما هو نسبي وبين ما هو مطلق، ثم ينتقل فيقترح التركيز على استخراج منهج التأسي أو الناظم المنهجي، والبعض الآخر يؤكد أن حجية السنة النبوية لا يمكن أن تكن إلا في إطار المقاصد العامة والمصالح الكلية التي تدعو إليها السنة عمومًا[1].

أما الغموض فهو في تقديم تصورات عامة وعائمة وكذا البناء على مقدمات غير مسلم بها، بل لم يتم بعد التحقيق فيها، فما معنى منهج التأسي بدل منهج التقليد؟ وما معنى الناظم المنهجي أو الناظم المعرفي، أو الضابط المنهجي؟... إلخ هل هذا يعني عدم الالتزام بالسنة في جزئياتها وتلخيصها في مقاصد جامعة لمصالح كلية؟ وإذا كان كذلك فماذا سيكون مصير الأحاديث التي فصلت أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج؟ وإن قيل: يفصَّل في الأحاديث التي تناولت الأحكام الثابتة فيأخذ منها مباشرة، وأما الأحاديث التي تناولت القضايا الدنيوية والأحكام المتغيرة فلا تلزمنا جزئياتها، فيقال: لِمَ التفريق بين هذا وذاك؟ وما مستنده؟ وما الفرق بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة؟ هل كل ما تعلق بالقضايا الحياتية يدخل تحت الأحكام المتغيرة؟ إذا كان ذلك كذلك فماذا سيكون مصير أحكام المواريث وقضايا الحدود التي تدخل قطعًا تحت مسمى القضايا الحياتية الدينوية، هل ستدخل تحت الأحكام الثابتة أم المتغيرة؟

ومن فَرَّق بين السنة، واعتبر التقريرية والفعلية نسبية وطلب التفريق في السنة القولية فيقال له: ما مستند هذا التفريق؟ وأين مجال النسبية في السنة الفعلية والتقريرية؟ و لم لا يقترح

---

(١) سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي) مطابع دار النفائس – الأردن، ط١، ١٩٩٩م، ص١٣٩، ١٤٠.

التفصيل في السنة الفعلية والتقريرية كما اقترح في السنة القولية؟ وماذا سيكون مفهومنا للسنن الفعلية والتقريرية التي تناولت الأحكام التعبدية كسنته الفعلية في الصلاة «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1]، والحج «خذوا عني مناسككم... إلخ»[2].

ثانيًا: إذا كان الجهد هو بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية في ظل أبعاد زمانية ومكانية مغايرة:

فما هو المعيار الصحيح والثابت لبناء هذا المنهج؟ هل النص الشرعي هو الذي سيضع المعايير الصحيحة للتعامل مع الواقع المتغير؟ أم أن الواقع له دوره الأساسي في وضع هذه المعايير؟[3].

ثم إن القول بأثر البعد الزماني والمكاني في التعامل مع النص الشرعي يفرض علينا بحث نوعية هذا الأثر، فهل هو أثر على أصل النص بحيث يصبح غير ملزم؟ أم هو أثر على تفاصيل تطبيق النص مع الحفاظ على مقاصده؟ ثم من الذي يعتبر هذا التأثير؟ هل هو العقل أم الواقع؟ فإذا كان الأول فلم يفسر هذا النص تفسيرًا مخالفًا للتفسير السابق؟ وإذا كان الواقع فماذا نعمل إذا كان الواقع مختلفًا من بلد إلى آخر بل من قرية إلى قرية أخرى؟ ثم ما مفهوم الواقعية والمناسبة؟ هل هي مزاج أم تحكم الظروف أم اتساق مع النص؟ ولنضرب لهذا مثالاً: لو لم ير بعض الناس مصلحة ومعقولية في تطبيق حرفي لحد السرقة لأنه لا يتناسب والواقع المعيش الذي يعتبر هذا التطبيق غير ملائم وإنما رأوا التركيز على المقصد وهو العقوبة والجزاء، ورأى غيرهم أن النص يقتضي تطبيق حد السرقة تطبيقًا كاملاً كما جاء في القرآن وهو ما يتماشي وواقع وقناعة المسلمين في بلده، فبأيهما نأخذ وأيهما يتماشى مع الشرع؟ هل سنحتكم إلى الواقع المتغير في فهم النص وتطبيقه؟ أم سنحتكم إلى النص في معالجة الواقع المتغير فيكون الكلام عن التنـــزيل وليس عن الفهم؟

---

(١) صحيح البخاري – كتاب الأذان رقم (٦٣١)، انظر: العسقلاني ابن حجر فتح الباري، ج٢، ص٢٠.

(٢) جزء من حديث رواه مسلم وغيره ورواية مسلم في كتاب الحج بلفظ (لتأخذوا عني مناسككم)، صحيح مسلم رقم (١٢٩٧).

(٣) سعيد بن محمد بن هراوة (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النظر الشرعي) مطـــابع دار النفـــائس – الأردن، ط١، ١٩٩٩م، ص١٤١.

وماذا لو انقلب موقف الفريق الأول من الرغبة في التطبيق المقصدي لحد السرقة إلى رغبة ملحة في التطبيق الكامل الحرفي نظرًا – مثلاً – لكثرة السراق ووخامة آثار فعلهم، وانقلب حرص الفريق الثاني من التطبيق الحرفي إلى التطبيق المقصدي؟ فماذا سيكون مصير مصطلح مصادر التشريع وكذا مصطلح المرجعية والحجية؟

والأمر الأخطر من ذلك هو ماذا سيكون مفهوم الإسلام؟ هل سيكون مجرد قضايا فلسفية نظرية فكرية تحكم المخيال الجماعي، أما المجال الحياتي التطبيقي فيكون للمسلم الحرية الكاملة في اختيار أنماط حياته الواقعية في إطار هذا المخيال الجماعي، فيصبح الإسلام مجرد قضايا فلسفية كلامية؟ أم أن الإسلام «لم يقف في الرسالة المحمدية عن حدود البلاغ القرآني ولا البيان النبوي النظري لهذا البلاغ القرآني، لأنه لم يكن مجرد مذهب أو نحلة فكرية أو وصايا يودعها الرسول ﷺ أمانة لدى عدد من الحواريين... وإنما كان عبر التجربة النبوية بناء حياتيًّا معاشًا في الممارسة والسلوك والدولة والعلاقات... فكان القرآن – البلاغ – الذي جسدته السنة النبوية – بالبيان النظري والتجسيد التطبيقي – كيانًا حيًّا يحيا به المسلمون ويحيا في هؤلاء المسلمين[1].

---

(١) د. محمد عمارة (السنة النبوية مصدر للمعرفة) بحث مقدم لندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، ص٤٢٨، ٤٢٩.

المطلب الثاني: نقد بنية التأثر بالمنهج الألسني الغربي

سبق الحديث في نقد حركة التأثر بالمنهج الألسني الغربي عن وجود إشكالية منهجية في ترحيل تلك المناهج التي وجدت في أوضاع مغايرة للأمة الإسلامية والعربية، وقد نتج عن حركة التأثر تلك إشكالات كبيرة تتعلق بتطبيق تلك المناهج على النصوص الشرعية، وفي هذا المطلب سيتم الحديث إن شاء الله عن المآلات التي أدى إليها تطبيق المنهج الألسني، والمأزق المنهجي الذي وقع فيه الاتجاه العقلي العربي في تبنيه لمثل هذه المناهج.

كان الهدف من البحث لدى الاتجاه العقلي العربي إلى آليات منهجية جديدة سواءً كانت بنيوية أو تفكيكية أو تأويلية هو الانعتاق من (النص) ومحاولة مخالفته وكسر مرجعيته الثابتة.

إن اللجوء إلى (المكتسبات الجديدة في اللغويات، لتحديد مفهوم كلام الله إنما يفي تطبيق موقف ثابت من الفكر العربي الإسلامي، وبالرغم من ذلك فإن (للمنهجية اللغوية الحالية قيمة تطلع فكري، إنها تنفي تدخل أية مصادر مسبقة كلامية أو فلسفية) [1].

إن هذا النص من كلام أركون ليعطي دلالة على الهدف من استخدام هذه المنهجيات التي يطبقها الاتجاه العقلي العربي في قراءة النص الشرعي على وجه الخصوص والتراث الإسلامي على وجه العموم، وأنها طريق موصل إلى كسر الثبات في النصوص الشرعية ومحاولة جعل المعاني في سيرورة لا نهائية، حتى نعرّج النص من مضمونه ومحتواه.

لماذا الألسنية؟

يرى المناصرون لتطبيق المناهج المعاصرة ضرورة إحداث قطيعة معرفية مع التأويل (الأيديولوجي) المسيس للإسلام والانخراط في مجتمع (الحداثة) هو السبيل الوحيد لتحقيق التغيير الاجتماعي، فتاريخ الإسلام حتى الآن هو تاريخ التقدم في اللامفكر فيه أو في تطور الأيدلولوجيات (فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها ومذاهبها واتجاهاتها نفهم أن القرآن لم يكن إلا وسيلة من أجل تشكيل نصوص أخرى، وهذه التفاسير

---

(١) الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة عادل العوا، عريدات – لبنان، باريس، ط٤، ١٩٨٦م، ص٣٣.

موجودة بذاتها ولذاتها تلبي حاجات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات وهي أعمال فكرية، ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة التي أنتجتها أو البنية الاجتماعية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن، وهذا مما يعقد الأمور كثيرًا بين النص الأول الذي نرغب في فهمه (القرآن)، وبين كل التفاسير التي أنتجت فيما بعد طبقًا للحاجات الأيدلوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين...) [1].

إن عدم فهم المدرسة الأصولية الإسلامية من جهة والتربي في أحضان المناهج الغربية الحديثة من جهة أخرى جعل أصحاب الاتجاه العقلي العربي في صراع مرير مع التراث والحداثة، وافتراض الخصومة الحادة بينهما، ولكي تسخر الديانة للحداثة أعملوا آليات الغرب الحديثة في قراءتهم للتراث الإسلامي حتى يجعلوا اللحظة الراهنة المعاصرة هي الحاكم على كل نص شرعي.

إن هذه الحقيقة يعترف بها الجابري حين يقول: (تبقى مسألة ما إذا كان ينبغي الذهاب بالتحليل الايستمولوجي أقصى مداه، والانصراف بالتالي عن القراءة الأيديولوجية، وعلى الرغم من أنني أدرك بعمق الأهمية البالغة التي يكتسبها التحليل الايستمولوجي بالنسبة لوضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة، وبالتالي بالنسبة لتحديث العقل العربي... ثم هل يمكن الإدعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجي؟، وهل يمكن الادعاء بأن هذه الحاجات ليست أيديولوجية؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الأيديولوجي لقراءتنا ونحن نؤكد هنا مرة أخرى أنه الأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة ايديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءة ايديولوجية، قراءة مزيطة مقلوبة) [2].

ما هي القراءة الواعية التي يرشحها الجابري لتكون منطلقًا لفعل التراكم التاريخي وتلبية حاجات التقدم الحقيقية؟

إن المتابع لمشروع الجابري الفكري ليدرك أنه لم يخرج عن الآليات التي أفرزتها المناهج

(١) نقد العقل الإسلامي، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل، عدد ٣٤، لعام ١٩٨٩م.

(٢) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص٧، مرجع سابق.

الغربية المعاصرة مثل الألسنيات والبنيوية والحفريات لدى فوكو وماركسية ألتوسير وتفكيكية جاك دريدا[1].

إذن، فالاتجاه العقلي العربي وهو يستخدم هذه الآليات يسعى إلى إحداث قطيعة معرفية مع (النص الشرعي) وفتح آفاق التأويل فيه من دون ضابط يضبط عملية الاستدلال والنظر في النصوص الشرعية، ولأن المنهج الألسني له ارتباط وثيق باللغة وفقهًا فقد كان له حضور فاعل في المشروع الفكري العربي في قراءة التراث، واعتبار النص الشرعي فتح ثقافي (فلما كانت اللغة نظامًا للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعتبر تقديم العلم بشكل رمزي، إنها وسيط يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز، والنصوص اللغوية ليست إلا حرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة) [2].

إن هذه النظرة إلى اللغة باعتبارها نظامًا ورموزًا هي من منتجات الطرح الألسني والتي تغير اللغة هي الفكر بدون توسطات، فتلغي العقل والإنسان لتقيم مكانهما اللغة، ولعل اختبار المنهج الألسني في الاتجاه العقلي العربي ليس اختيارًا عشوائيًّا، نابعًا من التردد بين مناهج عديدة متاحة لدراسة النص الشرعي، بل لأن المنهج الألسني ينظر إلى القرآن والسنة على أنها (نصوص) تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عامًا، وحين يقال عندهم – تشكلت – فإن المقصود بذلك وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي ودود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ[3].

وظيفة اللغة:

ترتبط الوظيفة المرجعية للغة (بالتركيب اللساني الدال على ما هو دال عليه بموجب الاصطلاح، ولذلك يتسنى أن نتصور إمكانية تبدل التركيب اللغوي، مع بقاء المدلول عليها دون أن تتبدل، ويحدد القاضي عبد الجبار أن الصنيعة الاعتباطية أي تلك الصنيعة الالزامية

---

(١) انظر في هذا: تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، دون سنة طبع، ص١٩ وما بعدها.

(٢) مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٢م، ط١، ص٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٥، ٢٦.

التي اصطلح عليها الناس في انتظام عناصر الكلام هي المقدم الأساسي في الظاهرة اللسانية مطلقًا، وتلك الإلزامية الدلالية لا ترتبط باقتضاء منطقي، كما أنه ليس من دال في ارتباطه بمدلوله بأولى من أي آخر يمكن أن يقوم بدله) [1].

إن هذه الوظيفة المرجعية هي الكفيلة بأن تخرج الكلام من (حد العبث لأن الشيء يجب أن تكون فيه فائدة سوى ما يقع من الفائدة بالاخبار عنه) على حد تعبير القاضي عبد الجبار في (المغني) حيث يقول بأن (دلالة الكلام موجودة في ذاته قبل كل شيء دليل على ما يتضمنه...) ولولا ذلك لما صح أن تعرف فائدته؛ لأن ما يمنع أن يصبح كونه دليلاً يمنع أن يكون له معنى) [2].

ومع هذا تلعب (الأدلجة) دورًا رئيسيًّا في عملية التحول من الوظيفة المرجعية إلى الوظيفة الانشائية للغة، وهي الوظيفة التي تقوم أساسًا على مغايرة وحدودية البعد الدلالي، حيث تتحول سمة الكلام بصفة عرضية إلى تعدد الأبعاد، فتصبح حدثًا لسانيًّا قابلاً لأكثر من قراءة واحدة نتيجة لقيمته المتعددة، وهو ما يمكن التعبير عنه بثنائية الدلالة أو بتعددها[3].

لقد انطلق المنهج الألسني الحديث من الوظيفة المرجعية للغة، لتنتهي إلى أن تلك الوظيفة لم تعد كما كانت في السابق مجرد محاكاة طبيعية لأصوات الطبيعة وكائناتها، أو مجرد اصطلاح أو توافق بين البشر، تأسيس و لم يتطور، فهذا الاتفاق قد تغير – حسب رأيهم – مع تطور اللغة ذاتها، وتطور العلوم والرموز اللغوية وتشعبها، وإخضاع كل العمليات اللسانية من لغة وكلام وتعبيرات، إلى عمليات منهجية لا حصر لها سواء عبر (تفكيكها) أو عبر (بنائها) من جديد، أو على حد تعبير جاك دريدا (ليست هناك نصوص منهكة أبدًا، ولا هناك نصوص قتلت بحثًا) فحالة السكون ما هي إلا حالة نسبية ترتبط بحالة حركة منتظمة، الرغبة فيها الوصول إلى ما يسميه (بارت) (اللغة الموضوعية)، وليس أكثر من ذلك، ففي عرف دريدا أن هذه الحالة المنتظمة لا تدل على الطبيعي، وإنما هي حالة نصطنعها لكي ينظر

---

(١) انظر: التفكير اللساني في الحضارة الإسلامية، د. عبد السلام المسدي، ص١٠٧، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق ص٣٤٢ – ٣٤٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣١٦ – ٣١٧.

في نص، لأنه ليس أمامنا من بديل سوى القبول بفكرة الدال/ المدلول/ الدلالة. على الأقل في هذا العصر حيث لا وجود لدليل متعال، ولا يمكن الفصل بين الدال والمدلول إلا ميتافيزقيًّا، فعندما نضع على العكس من ذلك إمكانية مدلول متعال موضع الشك، وعندما نعترف أن المدلول هو أيضًا في موضع الدال، فإن التمييز بين المدلول والدال الدليل يصبح في جذره إشكاليًّا[١].

إن خطورة هذا المنهج الالسني تنجلى في عواقب تطبيقه على النصوص الشرعية ومآلات ذلك، حيث يعتبر أتباع هذا المنهج أن المنهج (اللغوي) الألسني منهج معياري، وحينئذ فيكون تطبيق الدراسات الألسنية ممكنًا على أي نص لغوي سواء كان دينيًّا أو أدبيًّا أو فلسفيًّا أو تاريخيًّا.

إن النصوص الشرعية قد نزلت بلغة العرب ولابد – كما يقول الشاطبي – في (فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عُرف؛ فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه) [٢].

أما إذا طبق المنهج الألسني في قراءة النص الشرعي فلا اعتبار لفهم العرب ولغتهم ما دامت اللغة تشكل منهجًا عالميًّا مشتركًا بين الناس، ولأن المنهج الألسني يقوم على اعتبار لا نهائية المعنى، بل هي في حركة تولد وتكوّن مستمر، سواء في الأسس التي بني عليها دي سوسير نظريته البنيوية الألسنية، أو عند نعوم تشوميسكي في (النحو التوليدي).

أمثلة في بنية التأثير:

إن المشكلة الأساسية عند الآخذين بمناهج البحث المعاصرة ليست في الاستفادة من معطيات العصر وعلومه المتعددة الاتجاهات في النفس والمجتمع والسياسة والفكر وغيرها، ولكن المشكلة في (الحتميات) التي يعتمد عليها هؤلاء في تناول هذه المناهج، وجعلها مناهج

---

(١) انظر: مجلة دراسات عربية، مقال محمد الشيخ، دار الطليعة، بيروت، العدد ١٩٩١/٨/٧م.

(٢) الموافقات، الإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: شهدر حسن سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٣١/٢.

معيارية يؤدي تطبيقها إلى تفريغ النصوص الشرعية من محتوياتها ومعانيها التي اتفق عليها المسلمون عبر التاريخ.

كتب محمد عايد الجابري مقالاً بعنوان (قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي: منهج وتطبيق) [1]، وقد اعتمد في قراءته على منهج التحليل اللغوي البنيوي، وقد وقف عند قول الله تعالى: (للذكر مثل حظ الأنثيين) ثم تساءل: كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا؟!

لم يكن الجابري في قراءته للنص مهتمًّا كثيرًا بحرفية النص، وأنه يشكل حكمًا ثابتًا لا يتغير بتغير الزمان والمكان، فالانطلاق من هذا المبدأ يعارض أصلاً هذه المناهج التي يعتمد عليها الجابري في قراءة النص الشرعي، ولكنه يعتمد على منهج التحليل الألسني وقواعد التحويل والتوليد الذي قرره علماء اللسانيات في العصر الحديث.

وحتى يستطيع الجابري أن يجعل النص معاصرًا لنفسه فإنه يقرأ النص قراءة تاريخية في بداية الأمر وينظر في المحيط الاجتماعي القبلي المشاعي، حيث كانت الملكية للقبيلة وليست للفرد، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. هذا أولاً.

أما الظرف الثاني في ذلك المحيط التاريخي فهو (المصاهرة) لدى القبائل العربية، وحتى يتم المحافظة على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعًا من (تبادل النساء)، غير أن تزويج البنت بشخص من غير قبيلتها قد يثير مصادمات في حال وفاة أبيها، ذلك لأنه إذا كان حقها أن تأخذ نصيبًا مما ترك وهو لم يترك سوى حقه المشاع في الرعي وفي المرعى المشترك، فهذا يعني أن ماشية زوجها وهو من قبيلة أخرى سيدفع بها لترعى في أرض أهل الزوجة. وهذا شيء يؤدي إلى الخصومة. وهذا هو السبب في كون المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي البنت شيئًا من الميراث اتقاء للمشكلات المذكورة، إضافة إلى أن توريث البنت في حال محدودية المال المتداول سيؤدي إلى اختلال التوازن الاقتصادي، خصوصًا مع إباحة تعدد الزوجات، ولهذا لجأ الإسلام إلى حل وسط في جعل نصيب البنت الثلث بدل النصف، لكنه جعل نفقتها على زوجها أي على الولد، وجعل نفقة الوالدين على الولد كذلك، وبهذا

(١) انظر: مجلة العلوم الاجتماعية، مقال: محمد عايد الجابري، الكويت، صيف عام ١٩٨٩م، ص٢٥١ – ٢٦٤.

تكون حصة الولد تنـــزل إلى مستوى الثلث الذي يمنح للبنت إذا سقط منها النفقة على الزوجة والوالدين.. [1].

وهنا فإن الجابري ينطلق من مبدأ أن (تشكل) النص أتى موافقًا للعصر الذي نزل فيه حيث يقول: (وبذلك تتحقق المساواة بين الرجل والمرأة) [2] بإعتبار أن النص بهذا الاعتبار موافقًا للحظة التاريخية التي نزل فيها، ولكن يبقى بعد ذلك مدى استجابة هذا الحكم الشرعي للعصور التي أتاها التغير حتى عصرنا الراهن؟

أجاب الجابري بطريقة الإحالة الضمنية حيث يقول: (وهذه مسألة من اختصاص الفقهاء المجتهدين، وهو أمر يقع خارج اهتمامنا واختصاصنا) [3]، ولكنه بعد هذا يضرب مثلاً يدل إلى ما يرمي إليه، وهو أن فقهاء جبال أطلس أفتوا بأن البنت إذا استغنت بأهلها فلا ترث زوجها، وإذا استغنت بزوجها فلا ترث أهلها إذا كانت المطالبات تسبب مشكلات وحروب بين القبائل.

ثم ينتهي الجابري بالقول: (ومعلومٌ أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة العامة أخذ بالمصلحة العامة لأنها هي الهدف من النص) [4].

إن هذا المثال في منهجية النظر في النصوص الشرعية ليدل على ما ذكر سابقًا من خطورة هذه المناهج على مضامين الشريعة، وذلك من خلال الآتي:

أولاً: فإن اعتبار نزول النص جاء بناء على ملابسات الظروف المعاصرة لنـــزوله تعميم لا يصمد أمام القراءة العامة للنصوص الشرعية، فإن هناك فرقًا بين أن ينـــزل النص لحدث معين ثم يصبح حكمًا عامًّا للمسلمين، وبين أن تكون ملابسات الواقع هي المؤثرة في نزوله، فإن الطرح الثاني يعتبر بعدًا ماديًّا ماركسيًّا في قراءة النصوص اعتمد فيها القارئ على نتاج المناهج اللغوية الحديثة التي تسعى إلى إخضاع الظواهر اللغوية للمعايير العلمية الصارمة.

---

(١) انظر: سلطة النص، تأليف عبد الهادي عبد الرحمن، دار سينا للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ص٢٢٤.

(٢) مجلة العلوم الاجتماعية، ص٢٦٤، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦٥.

ثانيًا: أن المعتبر في الأحكام الشرعية بـــ (عموم اللفظ) لا (بخصوص السبب)، فإن كانت آية الظهار نزلت بسبب مظاهرة زوج خولة بنت ثعلبة لها، فإن الحكم لا يرتبط بها، بل يكون حكمًا عامًّا إلى قيام الساعة، وإنما يعين (سبب النـــزول) على فهم النصر ومراده.

ثالثًا: أن المثال الذي ذكره الجابري عن فقهاء جبال الأطلس لا يصح أن يكون عاضدًا لما يرمي إليه في قراءته التاريخية واعتباره للبعد الزماني والمكاني، ذلك أن هناك فرقًا بين إيقاف العمل في الحكم أو الحد الشرعي لوجود موانع تمنع من تطبيقه كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عام الرمادة حين أوقف تطبيق حد السرقة لوجود المجاعة التي أتت على الناس، أو في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم[1] — وبين (تبديل) الحكم الشرعي وتغييره وجعل ظروف الناس ومستجدات عصورهم هي الحاكمة في تكوين الحكم الشرعي وليس في نصه المنـــزل على محمد ﷺ.

رابعًا: أن إطلاق القول بأن المصلحة العامة هي الحاكمة على النص والرفعة له خطأ واضح وإجمال يحتاج إلى تفصيل، فإن المصلحة إن كانت في مقابل (النص) فإنها مصلحة ملغاة لا اعتبار لها حيث يصرح الغزالي رحمه الله بذلك فيقول: (نحن مع المصالح بشرط ألا تهجم على نص الرسول (ﷺ) بالرفع) [2].

خامسًا: إن هذا المنهج الذي يقرره المنهج الألسني وربط ولود النص بلحظته التاريخية يؤدي إلى عبثية مكشوفة للتعاطي مع النص الشرعي، فإذا كان يقرر أن النص تحكمت فيه ظروفه التاريخية فيعني ذلك بتدل الحكم بتبدل الحال، وهذا يؤدي كذلك إلى تنوع الحكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف ظروف الناس الاجتماعية، ويكون الإرث في جزر القمر له أحكام تختلف عن الإرث في مصر لاختلاف الأحوال والظروف، وبناء على هذا فإن النص يغيب ليحكم بدله الواقع بظروفه، وهذا يتوافق تمامًا مع طرح التيار الماركسي المادي المسمى بـــ (اليسار الإسلامي) الذي يحاول التوفيق بين الماركسية والإسلام.

---

(١) انظر في هذا كتاب: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، تأليف: د. عابد السفياني، مكتبـــة المنـــارة، مكـــة المكرمة، ط١، ١٤٠٨هـــ، ص٤٤٨ وما بعدها.

(٢) المستصفى للإمام الغزالي ١/٣١٠، المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، ١٣٢٤هـــ.

إن الاتجاه العقلي العربي ينظر إلى (أن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، ولكنها من ناحية أخرى تبدع شيفرتها الخاصة التي تعيد بناء النظام الدلالي الأصلي من جديد وتُقاس أصلة النصوص وتتحدد درجة إبداعيتها بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه من نتيجة لذلك من تطور في الثقافة والواقع معًا..) [1].

وهذا التحول الدلالي هو الذي جعل الاتجاه العقلي العربي يتقبل جميع الأفكار والنظم الغربية بل ويطوع النص لمواكبتها بناء على أن (النص) يعد في أصله منتجًا تنتجه الثقافة التي يعيش فيها، ولذا تجد الواحد منهم يجمع في مشروعه الفكري مجمل المناهج المعاصرة التي تحقق له هذه النتائج المرادة.

إن هذا المنهج الألسني اللغوي عند مفكري الاتجاه العقلي الغربي لم يقتصر في تحريفه على أحكام الفقه الشرعية، وإنما تعدى ذلك لإخضاع القضايا العقدية المسلمة في حس الإنسان المسلم لهذه المناهج ومن ثم في التشكيك فيها، فهذا الدكتور نصر حامد أبو زيد يتحدث عن بعض القضايا العقدية يقول بأنها تتحدث (عن الله بوصفه ملكًا (بكسر اللام) له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح. وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني – الحديث النبوي – تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم – إذا فهمت فهمًا حرفيًّا – في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس...) [2].

وبهذا التصور الألسني من نصر حامد أبو زيد يقف الإنسان على حقيقة المآلات التي يصل إليها من يتبنى هذه المناهج التي ترى أن (الواقع إذًا هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة...) [3]، وهذه النتيجة التي توصل إليها نصر

---

(١) نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص٢٠٤، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٨ – ١٩٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٩، وانظر: النص، السلطة، الحقيقة، ص١٠، مرجع سابق.

أبو زيد تعد ذات صلة بأغلب الشخصيات الفكرية العقلية المعاصرة، حيث طغى عليهم أثر الواقع ولغته فصارت حالة محل النبي ﷺ ومحل الآلة كذلك.

إن المنهج الألسني لدى الاتجاه العقلي العربي يعاني من مشكلات:

الأولى: أن تطبيق هذا المنهج في دراسة النصوص الشرعية يؤدي إلى نتائج خطيرة للغاية، ذلك أن النصوص الشرعية هي نصوص ربانية لا تتحكم بها أبعاد الزمان والمكان، فالله تعالى قالها في اللوح المحفوظ قبل أن تنـــزل على محمد ﷺ، ثم هي نزلت بلغة العرب (اللغة العربية) التي يفهم من خلالها مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ فلا يصح العدول عن أفهام العرب، وهذا (جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدًا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضًا، فليس لأحد الأمرين عندها يلتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون قادحًا في صحة كلامها واستقامته) [(١)].

الثانية: أن المشروع البنيوي والذي تشكل الألسنيات جزءًا مهمًّا منه يعاني من أزمة حادة أودت إلى فشله ووأده في أقل من عقد وهي: فشلها في تحقيق المعنى وقد اجتمعت عليها عدة عوامل من داخلها جعلت بعض أقطابها يتحولون عنها، مثل بارت في فرنسا، وكاللر في أمريكا، حيث كانت الدراسات البنيوية تحمل بذور تفتيتها منذ البداية[(٢)].

ثالثًا: أن الألسنيات وخاصة (التحويلية) و(التوليدية) تعاني من مأزق علمي خطير، وخاصة في نظرية نعوم تشوميسكي الذي سبق الحديث عنه، والذي يشكل منهجه فاعلاً كبيرًا في الدراسات النقدية المعاصرة للنصوص عامة وللنص الشرعي على وجه الخصوص، حيث أن نظريات تشوميسكي تعد آخر ما توصلت إليه الدراسات اللغوية في العصر الحديث ومأرقها يكمن في الآتي:

هل تكتسب اللغة بالتجربة والمهارة أم هي بشيء يحدث لنا كما تنبتُ الأسنان وتتكون الأذرعة؟ هل هي برنامج وراثي مزروع في الخلايا نقوم بتنفيذه أم أن علاقتنا بها هي

---

(١) الموافقات للإمام الشاطبي ١٣٠/٢، مرجع سابق.

(٢) انظر: المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيكية)، د. عبد العزيز حمودة، ص٢٧٨، مرجع سابق.

علاقة إبداع وتوليد أو تحويل؟ باختصار مفهومي: هل الذي يتكلم لغة من اللغات هو مجرد ناطق بلغته أم هو فاعل فيها؟

هذه الأسئلة تدخل بنا رأسًا إلى نظرية تشومسكي التوليدية التي خرج بها عام ١٩٥٧م على الأوساط الفكرية واللغوية، عبر كتابه: البنى التركيبية.

ومفاد هذه النظرية أن اللغة البشرية هي (ملكة فطرية) ذات جوانب إبداعية تتجلى في القدرة على فهم وإنتاج مالا يتناهى من الجُمل الصحيحة، من خلال نسق صوري متماسك يدخل في التركيب العضوي للدماغ بقدر ما يشكل جزءًا من النظام الإدراي للعقل.

هذا النسق اللغوي الوراثي قوامه جملة محدودة من المبادئ العامة يُسمِّيها تشومسكي (الكليات النحوية) ويرى أنها تتحكم في جميع اللغات البشرية، ومن الأمثلة التي يوردها على هذه الكليات أن قواعد اللغة تعتمد على البنية، وأن الضمائر لابد أن تكون حرة في مجالها، وأنه لا تناظر بين الفاعل والمفعول، كما جاء في كتابه: اللغة ومشكلات المعرفة، في ترجمته العربية.

والكليات النحوية، بوصفها كذلك، تشكل موضوع (النحو الكلي) وهو فرع استحدثه تشومسكي يهتم بدراسة (الحالة الأولية) للملكة اللغوية السابقة على كل تجربة، كما يهتم بمعرفة الكيفية التي يتم بها (اشتقاق) اللغات المعنية من المبادئ العامة، بواسطة المتغيرات التي تقترن بها والتي يمكن أن تتخذ أوضاعًا مختلفة يتولد عنها اختلاف اللغات كالعربية أو الإنكليزية والصينية[1].

بذلك تكون وظيفة النحو الكلي هي: أولاً: صياغة المبادئ العامة والثابتة للغة البشرية وهي ثانيًا: تفسير كيفية ترجمتها إلى لغات متعددة، أو شرح آليات تحويلها إلى قواعد خاصة بكل لغة: من هنا سُميت نظرية تشومسكي (توليدية) أو (تحويلية).

فهي توليدية بمعنى أنها تتيح أن نفهم كيف يكون بالإمكان استخدام وسائل متناهية بصورة غير متناهية، أي إنتاج تعابير سوية وحرة بصورة متواصلة ومتجددة إلى مالا نهاية له.

---

(١) انظر: علي حرب (أصنام النظرية وأطياف الحرية) (نقد بورديووتشوميسكي) المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط١، سنة ٢٠٠١م، ص٧١، ٧٢.

وهي تحويلية بمعنى أن ميني النشاط اللغوي هو (الفرق) الحاصل بين نظامين أو مستويين من المعلومات والإجراءات، الأمر الذي يجعل هذا النشاط عبارة عن ترجمة أو تحويل عبر قواعد وآليات تشتغل بين الملكة والقدرة، أو بين الكفاءة والأداء أو بين المعرفة والعمل، أو بين البنى العميقة والبنى السطحية، أو بين المبادئ العامة والثابتة وبين الاستعمالات الخاصة والمتغيرة.

والملكة اللغوية ذات القدرة الإبداعية وحدها برأي تشومسكي تتيح بكلياقا النحوية وقواعدها التحويلية تفسير الوقائع الأساسية للغة البشرية، أي هي التي تتيح لنا أن نفهم كيف أن الطفل يتعلم اللغة بأدنى جهد وبسرعة قياسية، بحيث يكون بمقدروه أن يفهم ويركب جملاً صحيحة لم يسمع بها من قبل، مع أن النظام اللغوي هو نظام معقد يستغرق درسهُ ووصفُه سنوات عدة من قبل العلماء وأهل الاختصاص، والنظرية التوليدية هي أشبه ما يكون بنظرية المُثُل عند أفلاطون أو بالأفكار النظرية عند ديكارت، من هنا فإن تشومسكي يعود في تفسيره للواقعة اللغوية ليس فقط إلى ديكارت الذي ألهمه حدوسه بل إلى أفلاطون بالذات متخذًا من حوار سقراط مع العبد الذي تعلم منه مبادئ الحساب، من غير تدريب سابق، نموذجًا لبناء نحوه التوليدي، معتبرًا أن الناطق بلغة من اللغات لا يتعلمها إلا لأنه يتمثل أساسًا ومن غير وعي نظامًا إدراكيًا يسمح له ببناء جمل صحيحة أو استخدام تعابير حرة لم يسبق سماعُها، وكما أن المعرفة عند أفلاطون هي تذكر لما كانت النفس تعرفه مسبقًا في عالم المثل، كذلك شأن اللغة عند تسومسكي: فالطفل لا يتعلم من الألفاظ والمفردات إلا ما يتوافق مع قائمة التصورات والمفاهيم الموجودة لديه في العقل أو الدماغ بصورة سابقة على وجود اللغة نفسها[1].

وهكذا يعود تشومسكي إلى مقولة (المعرفة الفطرية) القديمة يستنجد بها ويقوم بتعويمها من أجل تفسير الحَدَث اللغوي الذي هو أبرز واقعة في العالم البشري من هنا تنفتح نظريته التوليدية على ضربين من القراءة: الأولى تقرأ ماهية اللغة من خلال مقولات الطبيعة والدماغ أو الذاكرة والوراثة أو الآلة والضرورة، أما الثانية فإنها تحاول تفسير النشاط اللغوي من خلال مفاهيم العقل والثقافة والحرية أو الإبداع، وهنا بالذات يكمن الإشكال أو المأزق.

---

(١) انظر: علي حرب (أصنام النظرية وأطياف الحرية) (نقد بورديووتشوميسكي)، ص٧٢، ٧٣، مرجع سابق.

نعم إن تشومسكي يفيد من مواكبته المستمرة للمستجدات المعرفية في بعض الفروع والميادين كعلم السلوك وعلم الوراثة والفيزيولوجيا العصبية والثورة الإدراكية وثورة المعلومات.. ولكنه يوظف ذلك كله من أجل التأكيد في فهمه للغة على مقولات التكوين الوراثي والفطرة الأصلية والطبيعة الإنسانية، وبصورة تقود إلى نسف مفهوم الإبداع اللغوي من غير وجه:

أولها: أن تشومسكي قد فسر التوليد تفسيرًا رياضيًّا بوصفه مجرد تعداد إحصائي أو إجراء حسابي، مجردًا بذلك اللغة من نبضها الحيّ وكثافتها التعبيرية وشحناتها الرمزية، بعد تحويلها إلى نسف صوري عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة والقواعد المجردة، من هنا ازدراؤه لما تنطوي عليه اللغة من التقنيات الأسلوبية والأبعاد البيانية أو الجمالية كما روت عنه الكاتبة والمحللة النفسية جوليا كريستيفا.

ثانيها: أن تشومسكي تعامل مع اللغة بعقل غيبـــي ما ورائي، بحثًا عن حالة أولية أو بنية أصلية أو لغة مثالية تتعالى على التجارب والخبرات أو المحسوس أو المعاش، من الإنشاءات الخطابية والأفعال الكلامية، أو ما ينبني ويتحول من التراكيب النحوية والروابط الدلالية.

وثالثها: أن تشومسكي يجرد الإنسان من فاعليته للتعامل معه بوصفه مجرد ناطق بلغة تتحكم به أو مجرد منفذ لبرنامج وراثي يسبقه ويقوده من حيث لا يعقل ولا يشاء، ولا عجب فما طمح إليه تشومسكي منذ البداية ليس فهم كلام المتكلم[1] بحيويته وجدته وفرادته، بل الفتيش عن (متكلم مثالي) ينتمي إلى مجموعة لغوية هي في غاية التماثل والانسجام، بذلك تناسي صاحب النحو الكلي الواقع اللغوي المراد تفسيره بقدر ما تعامل مع اللغة كماهية ثابتة أو كهوية مسبقة أو كقوالب متعالية، معتبرًا أن الوقائع اللغوية هي مجرد شواهد، للاستدلال على الهوية الوراثية أو الوحدة اللاهوتية للغة، على نحو ما يستدل علماء اللاهوت على العالم الإلهي من خلال العالم المرئي باستخدام قياس الغائب على الشاهد.

---

(١) انظر المرجع السابق، ص٧٤، ٧٥.

الفصل الثالث

المنهج التفكيكي

المبحث الأول

المنهج التفكيكي في الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث

المطلب الأول: أصول المنهج التفكيكي بعند الاتجاه العقلي الغربي

المناهج الغربية إجمالاً نشأت في ظل ظروف الصراع بين الدين والدولة، والعلم والكنية، والتي دعت إلى المراجعة الشاملة لكل التراث الغربي، وفلسفاته وثقافاته، وهي جزء من حالة الشك الذي أصاب العقلية الغربية مما جعلها تتجرأ على المسلمات والقيم والثوابت حتى تكون ميدانًا للدراسة والبحث والتخصص، وأن شئت فقل (العبث) الذي أحدث شروخًا كبيرة في العقلية والعقيدة الغربية.

يقول كريستوفر بتلر:

(لاشك أن موقف هؤلاء الكتاب كان صدى لما طرأ على العالم من اهتزاز في القيم، وشك في الحقائق، نتيجة لاختلاف نظام العالم، وصراع المعتقدات، حتى أصبح ما هو وهم وما هو حقيقة على قدم المساواة، ومن هنا فقد هؤلاء الكتاب كل نظام أو فلسفة، أو مبدأ أخلاقي أو عقيدة دينية أو ما هو وجودي، فإذا هم كتبوا — ولابد لهم أن يكتبوا — صارت كتاباقم ضربًا من اللعب أداته اللغة، لا يقيم وزنًا لتقاليد سابقة أو لأعراف أدبية تارة، أو يلبي رغبات فطرته متواترة أو يستهدف تحقيق لذة الجمهور المتلقين)[1].

إن أهم مفردات الواقع الثقافي الغربي هو الأطر الفكرية والفلسفية التي أدت في النهاية إلى ظهور الحداثة وما يتبعها من نظريات أدبية ونقدية.

---

(١) انظر: جدلية الإبداع والموقف النقدي (المجلد العاشر) العددان الأول والثاني (يوليو/ أغسطس ١٩٩١م)، ص١٤٧، ترجمة عز الدين إسماعيل، نقلاً عن: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك لعبد العزيز حمودة — عالم المعرفة، ذو الحجة، ١٤١٨هـ، أبريل/ نيسان ١٩٩٨م، ص٣٠.

إن دراسة الحـــداثة الغربية، والبنيوية والتفكيك على وجـــه التحـــديد لا يمكن أن تتم دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربية[1] مـــنذ (لـــوك) و(هـــيـــوم) ومـــرورًا بـــ (كـــانـــط) [2] و(هيجـــل) [3] و(نـــيـــتـــشـــه) [4] وانتـــهاء بـــ (هوســـيرل) [5]

---

(١) وقد عرض الباحث في الفصل الأول تيارات الاتجاه العقلي الغربي للربط بينها وبين المناهج الغربية الحديثة الـــتي تتناول النص.

(٢) كانط، عمانويل: فيلسوف ألماني ولد ومات في كونيغسبرنج (بروسيا الشرقية) ٢٢ نيسان ١٧٢٤م ، ١٢ شباط ١٨٠٤م من أسرة يرجع أصلها إلى اسكتنلدا كان أبوه سراجًا وكانت أمه من أتباع الحركة التقوية وعلى قـــدر كبير من الورع وقد تركت تأثيرًا كبيرًا في نفسه، فالتقوية هي ما نلتقيه دومًا في قرارة فكر كانط وشخصـــيته، تردد عمانويل الصغير على (المعهد الفريد ويكي بين عام ١٧٣٣، ١٧٤٠م، داوم من السادسة عشرة إلى الثانية والعشرين (١٧٤١ – ١٧٤٧م) على دروس جامعة ينغسبرنج وتسجل نظريًّا في كلية اللاهوت، تـــبنى كـــانط المذهب العقلاني في الفلسفة النظرية والمذهب التجريبي في الفلسفة العلمية، وضع رسالتين باللاتينيـــة الأولى (في النار) والثانية في (المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزقية) ثم تقدم برسالة بعنوان (المونادولوجيا الطبيعيـــة) أهلتـــه لأن يخلف كنوتزن عند وفاته كأستاذ خاص لكرسي الرياضيات والفلسفة.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٥١٣.

(٣) هيغل، جورج فلهلم فريد ريش: فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت في ٢٧ آب ١٧٧٠م ومات بالكوليرا في ١٤ تشرين الثاني ١٨٣١م في برلين، أهتى ثمانية عشر عامًا بين البيت الأبوي والمعهد وكان نموذجًا للانتباه والدقـــة، وشرع هيغل يكتب تأملات ومقالات وكتب قصيدة بعنوان (إيلوزيس) حاكى فيها هولـــدرلن، وفي خريـــف ١٧٩٣م حصل على دبلومة في اللاهوت وأهم مقالين لهيغل كانا (الإيمان والعلم) و(حول المنهج العلمي للقانون الطبيعي)، دُعي في عام ١٨١٦م للتدريس في جامعة هايدليرغ وقد كتب (موسوعة العلوم الفلســـفية) وَدَرَّس في جامعة برلين ١٨١٨م وأصدر (مبادئ فلسفة القانون)، (الدروس في فلسفة التاريخ).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٧٢١.

(٤) نيتشه، فريد ريش فلهلم: ولد في روكن ببروسيا في ١٥ تشرين الأول ١٨٤٤م يوم عيد الملك فريد ريش فلهلم الرابع فسمي باسمه، ومات في فايمار في ٢٥ آب ١٩٠٠م. في الثانية عشرة من عمره دخل معهد بفورتـــا كـــان موئلاً لحركة الإصلاح البروتستانتي كان مقررًا أن يكون قسيسًا لكنه عدل عن ذلك ودخل في الثامنـــة عشـــرة جامعة يون ومنها إلى جامعة لا ببنتزيغ، تأثر بكتاب شوبنهاور (العالم كإرادة وكتمثل) في عام ١٨٦٨م تمَّ قبوله أستاذًا للفيلولوجيا اليونانية في بال، نشر نتيجة أبحاثه تحت عنوان (ميلاد المأساة أو الحضارة الهلينية والتشاؤم).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٦٧٧.

(٥) هوسيرل، أدموند: فيلسوف ألماني. ولد في ٨ نيسان ١٨٥٩م في بروسنتنر (مورافيا) من أبوين يهوديين ومات في ٢٧ نيسان ١٩٣٨م في فرابيووغ، سافر إلى فيينا ١٨٨٤م وتتلمذ على فراتنـــزبرنتاتو، تنصر وأصبح لوثريًّـــا =

و(هايدجــــر) [(١)] و(غادامر) [(٢)] إذ إن الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكري الغربي ومعطياته، خاصة الآراء المختلفة حول الذات[(٣)].

وقد كانت المدارس (النقدية) في الغرب هي من إفرازات الواقع الفلسفي الغربي المضطرب، وكانت مواطن النقد في الثقافة الغربية تشتهر في ثلاثة مواضع:

١ – في الفلسفة (النقد الفلسفي).

٢ – في التاريخ (النقد التاريخي).

٣ – في الأدب (النقد الأدبي).

= عام ١٨٨٧م، وعَلَّم ٤٠ سنة في جامعة هال أولاً ثم في جامعة غوتنغن، نشر عام ١٨٩١م (فلسفة الحساب) نتاجه الفلسفي الأصيل يبدأ مع (مباحث منطقية) التي نشرت بمجلدين بين ١٩٠٠، ١٩٠١م في هـــال، كتـــب مقالاً مشهورًا في مجلة لوغوس بعنوان (الفلسفة كعلم صارم)، نشر عام ١٩٢٩م (المنطق الصوري والمتعالي)، وفي عام ١٩٣٦م صدر مؤلفه الأخير (أزمة العلم الأوروبي والفينولوجيا المتعالية).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٧١٢.

(١) هايدغر، مارتن: ولد في مسكريش (بادن) في ٢٦ أيلول ١٨٨٩م، ومات في فرابيورغ في ٢٦ آيار ١٩٧٦م هو واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، عمل أستاذًا في جامعـــة مـــاربورغ، ثم في جامعة فرابيورغ حيث خلف هوسرل بعد أن كان مساعده وقد تولى عمادة هذه الجامعة الأخيرة عام ١٩٣٣م، وهايدغر هو مفكر الوجود فهو يرى أن الميتافيزيقا أي (الفلسفة الغربية) قـــد غـــاب عـــن نظرهـــا الفـــارق الأونطولوجي أي التمييز الأساسي بين الوجود والموجود، وقد انصب كل مجهود هايدغر على تفكيك بناء المأثور الميتافيزيقي للغرب. نوه في (الرسالة حول المذهب الإنساني) عن ماهية الوجود والموجود.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٦٩٤.

(٢) غادامر، هانز جورج: فيلسوف ألماني معاصر (١٩٠٠م) دَرَّس الفلسفة في جامعـــات لايبزيـــغ وفرانكفـــورت وهايدلبرغ تأثر في تكوينه الفلسفة بأزمة الكانطية المحدثة، قريب الثقة بفينولوجيا هايـــدغر، تطـــرق في مؤلفـــه الرئيسي (الحقيقة والمنهج) ١٩٦٠م إلى مشكلة تجربة الحقيقة خارج مضمار العلم يرى أن اللغة ليست مجرد أداة للفكر فهي بعد مكوِّن للإنسان فالوجود مطابق للغة والفلسفة (انطولوجيا تفسيرية)، من مؤلفاتـــه (أفلاطـــون والكتابة) ١٩٣٤م، (الشعب والتاريخ في فكر هردر)، و(غوته والفلسفة) ١٩٤٧م، و(مشكلة الوعي التـــاريخي ١٩٦٣م)، و(مديح النظرية ١٩٨٤م).

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٤٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦.

وقد كان النقد جزءًا أساسيًّا في الفلسفة الغربية الحديثة، وركنًا من أركانها وصفة من صفاتها المهمة.

وقد مرّ النقد الفلسفي في الغرب بثلاث مراحل مشهورة:

١ – مرحلة ما قبل كانط، وقد كان نقدًا يعتمد في الأصل على نقد المعارف وتقويمها وبيان ما فيها من خطأ أو صواب، وضعف أو قوة[(١)].

٢ – مرحلة الفلسفة الحديثة، التي ابتدأها ديكارت بنقد منطق اليونان ومناهج المدرسيين، حتى إذا وصلنا إلى (كانط) أصبحت الفلسفة نقدًا، أصلاً وفصلاً[(٢)].

وقد ركز (كانط) على نقد العقل فكان يرى أن (نقد العقل هو الفحص عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل التجربة... فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة[(٣)].

٣ – مرحلة النقد التفكيكي، والتفكيك هو: اشتغال على بنية النص، وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته وهو يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف.. والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعة وشروط إمكانه. هذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك[(٤)].

(والنقد التفكيكي بدأ مع (نيتشه) الذي يعد أول من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيهه سهام النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات) [(٥)]، (ثم هيدجر، وميشال فوكو، وأخيرًا (جاك دريدا) الذي تبنى المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به) [(٦)].

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص٧٩، المركز الثقافي (العربي – الدار البيضاء – بيروت).

(٢) انظر: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، تأليف علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م، ص٦٩.

(٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ص – ٢٧٢ – ٢٧٣.

(٤) الممنوع والممتنع – علي حرب، ص٥٤، مرجع سابق.

(٥) المرجع السابق، ص٢٣.

(٦) المرجع السابق، ص٢٣.

ولقد كان لهذه المراحل النقدية مناهج وأصول وتطبيقات ولم تكن مستقلة عن التأثيرات الفلسفية سواء على النقد التاريخي أو النقد الأدبي أو العلوم بالاجتماعية الحديثة.

وقد كانت الفلسفة هي المسيطرة على الفكر الغربي مما جعل بعض النقاد يقيمون قواعدهم على أسس فلسفية تداخلت مع علوم العصر فأثرت في مناهج النقد تأثيرًا كبيرًا[١].

لقد هيمنت البنيوية على الحياة الفكرية في أوروبا خلال الستينات، ولم ينج النقد الماركسي من تأثير هذه البيئة الثقافية. ويعتقد المفكرون وقتئذ أن ليس بالمستطاع فهم الأفراد بمعزل عن وجودهم الاجتماعي. إذ يعتقد الماركسيون أن الأفراد هم حاملو المواقع في النظام الاجتماعي.

ويرى البنيويون أن الأفعال والمنطوقات الضرورية ليس لها معنى بمعزل عن نظم الدلالة التي تولدها، ومع ذلك يعد البنيويون هذه البنى التحتية أنظمة لا زمن لها، وتنظم ذاتها، لكن الماركسيين يروها تاريخية متغيرة مشحونه بالتناقضات[٢].

إننا حين نتحدث عن البنيوية فإن حديثنا يدور عن اللغة ومفهوم البنيويين الجديد عن وظيفتها داخل النص بالأدبي الذي تنظر إليه البنيوية (كعالم ذري مغلق على نفسه، وموجود بذاته، فتدخل تبعًا لهذا المفهوم في مغامرة للكشف عن لعبة الدلالات). وهو ما يؤكده (بيرمان) بقوله: إن القضية الأساسية عند البنيويين هي أن كل اللغة، كل (النصوص) بناء لمعنى مأخوذ من معجم ليس لمفرداته معانٍ خارج البناء الذي يضمها[٣].

إن المدارس الغربية النقدية سواء التأويلية أو البنيوية، أو التفكيكية أو مناهج وآليات التحليل النفسي واللغوي والرمزي هي مناهج معاصرة تنتمي إلى فضاء معرفي وتاريخي وجغرافي محدد الأبعاد، والفكر الغربي وإن كان يقر بهذه الحقيقة، إلا أنه يرى قابلية هذه المناهج لاحتواء المضامين الفكرية المغايرة على اختلاف الثقافات، وهي بهذه الصورة

---

(١) انظر: سيد قطب، النقد الأدبي، ص١٠٥، وانظر: نصر عبد الرحمن في النقد الحديث، ص٩، ط١، مكتبة الأقصى — عمان، ١٩٧٩م.

(٢) انظر: النظرية الأدبية المعاصرة، تأليف رامان سلون. ترجمة سعيد الغانمي ١٩٩٦م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص٦٤.

(٣) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص١٦٠.

(منظومة تأويلية) تفسر وتوضح وتخضع للفحص والجدل وتقبل هي التفسير والتأويل[1].

لقد كان (النص) و(اللغة) محوران أساسيان لنشوء كل هذه التيارات والمناهج النقدية الفلسفية في الغرب سواء المناهج التي تعتني بدراسة الاجتماع أو بدراسة الفكر، هي تدور في الغالب حول اللغة ووظيفتها داخل النص سواء كان هذا النص أدبيًّا أو ميتافيزيقيًّا أو تاريخيًّا.

إن الهم الذي يشغل الفلسفة الغربية الحديثة هو وضع حد للميتافيزيقيا، وهذا الهم لم يغب عن أيٍّ من هذه المناهج التي اهتمت بوضع (استراتيجيات) لدراسة (اللغة) و(النص) وهي بذلك تريد تشكيل مطيعة مع التراث التي أحست بأنه يكبلها ويعوّقها عن الانطلاق في اكتشاف الكون والنفس والبشرية.

إن نقد (النص) أو النظر في أنساقه وبنيته في المناهج الغربية الحديثة ما هو إلا سبيل لنقد (الحقيقة) واستكشاف الأمور المغيبة داخل هذه النصوص، ونزع القداسة من أي نص وذلك من خلال نظرية (موت المؤلف) والذي يتيح النظر إلى أي نص بارتياح كامل، وذلك لأنهم يريدون أن النص شيء منـــزوع من كل شيء فهو لا يعبر إلا عن ذاته فقط.

لقد شغل (تحليل النص) حيزًا كبيرًا من الكدّ المنهجي المعاصر، وبدأت المناقلة بين المناهج بأصولها المعرفية المتباينة وركائزها الإجرائية سمة للنقد المعاصر، وأظهرت المناهج الحديثة في حركتها حول (النص) سعيًا إلى إحكام سيطرتها عليه بوسائط متباينة، رغبة في إيجاد نظام منطقي محكم يتسلح بالعلوم اللسانية والمنطقية[2].

إن العمر المنهجي الحديث ينطوي على ثلاث لحظات:

لحظة (المؤلف) وتمثلت في نقد القرن التاسع عشر (التاريخي، النفسي، الاجتماعي).

ثم لحظة (النص) التي جسدها النقد البنائي في الستينات من هذا القرن.

وأخيرًا لحظة (القارئ) أو (المتلقي) كما في اتجاهات ما بعد البنيوية (التفكيك).

---

(١) انظر: تأويـــلات وتفكيكات، تأليف محمد شوقي الزين. المركـــز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢، ص٤٥.

(٢) انظر: نظرية التلقي.. أصول وتطبيقات. د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م، ص٣١.

والاتجاهات التي جاءت بعد البنيوية إنما جاءت لتصحيح الأخطاء التي قعت فيها البنيوية أبرزها:

صنمية النص.

موت المؤلف.

إهمال حركة التاريخ.

فجاءت هذه الاتجاهات رد فعل حاد على هذا الانغلاق النصي.

وتمثلت هذه الاتجاهات في أربع نظريات نقدية لمرحلة ما بعد البنيوية هي: القراءة والتلقي، والتفكيك، والتأويل والسيمبولوجيا، وكان لها جميعًا الدور الأكبر في الخروج إلى فضاء جديد للمقاربة النقدية المعاصرة[١].

نظرية موت المؤلف:

لقد كان رولان بارت[٢] من طـــلائع النقاد للأدب الحديث، وهو فرنسي ولد عام ١٩١٥م، وقد درس الأدب الفرنسي الكلاسيكي في جامعة باريس، ثم خرج ليدرس الأدب الفرنسي في رومانيا وفي جامعة الاسكندرية في مصر، ومنها عاد إلى باريس أستاذًا في الكلية الفرنسية حتى وفاته عام ١٩٨٠م[٣].

وقد ألف (بارت) كتابه (S12) عام ١٩٧٠م، وهو يعد من أوائل من ألف في التفكيكية، وهذا الكتاب كان قراءة تفكيكية لنصه (ساراسين) ليزاك، وهي قصة قصيرة في

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢.

(٢) بارت، رولان: لم يكن رولان بارت (١٩١٥ – ١٩٨٠م) فيلسوفًا لكنه قرأ لميشليه ومـــاركس وبـــدأ بنشـــر مقالات في الصفحة الأدبية من جريدة كونبا في عام ١٩٦٢م عُين مدير دروس في المدرسة التطبيقية للدراســـات العليا، فتولى الإشراف على منتدى علم الاجتماع الرموز والعلامات والتمثلات، دَرَّس في العديد من الجامعـــات الأجنبية، وفي ١٩٧٦م أوجد له كرسي في الكوليج دي فرانس للسيميولوجيا الأدبية، يمكن القول إن نصوصـــه حول الميتولوجيا والسيميولوجيا والنقد الأدبي يمكن أن تقرأ كفلسفة بدأت قريبة من الماركســـية وتـــآزت مـــع الوجودية ثم نحت بقوة نحو البنيوية.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٣) انظر: الخطيئة والتكفير، د. عبد العزيز الغزامي، بدون دار نشر، ص٢، ص٦٤.

حدود عشرين صفحة، ولكن (بارت) كتب عنها كتابًا يزيد على مائتي صفحة، يحلل فيها القصة بناء على (الجمل – Lexias) وهي تعني التعبير اللغوي ذي الوظيفة المتميزة، ثم استخراج من القصة خمسمائة وإحدى وستين جملة تمثل وحدات قرائية، وقام بفحص كل (جملة) على حدة فحصًا شاملاً من أجل استنباط دلالاتها الضمنية[1].

ويتم تفسير هذه الجمل بناء على توجيهات خمس شفرات استنبطها (بارت) من النص وهي ما يوجه حركة تلك الجمل وينظم دلالاتها الضمنية المتعددة، وهذه الشفرات الخمس هي:

١ – الشفرات التفسيرية، وتتضمن العناصر الشكلية المتنوعة التي تستخدمها لغة القصة لتأويل دلالة الجمل أو لتعليق هذه الدلالة.

٢ – شفرات الحدث، وتشمل كل حدث داخل القصة، بناء على أن الحدث لا يكون إلا من خلال تمثل اللغة له، لأننا لا ندرك الحديث إلا بالتعبير عنه، وهو بالتالي ليس سوى نتيجة للقراءة الفنية – كما يقرر بارت – وكل قارئ لعمل روائي يقوم برصد الأحداث في ذهنه من غير وعي تحت عناويين، مثل أحداث القتل، أحداث السرقة، أحداث الغيرة، وهذا العنوان يجسد هذه العواقب.

٣ – الشفرات الثقافية: وتشمل الإرجاعات المعرفية التي تشير إلى ثقافة ما تسرب من خلال النص.

٤ – الشفرات الضمنية: وهي تأتي من ملاحظة أن كل قارئ لنص يؤسس في ذهنه وهو يقرأ دلالات خفية لبعض الكلمات والعبارات، ثم يأخذ بوضع هذه الدلالات مع مماثلاتها مما يلمسه في عبارات أخر في نفس النص، وعندما يشعر بوجود جذر مشترك لهذه الدالالات الخفية فهو عندئذ يقرر (موضوع) القصة وهو غرضها الضمني، وبهذه العملية ندرك شخصية العمل ونمنحه صفاته.

٥ – الشفرات الرمزية: وهي تقوم على التصور البنيوي أي أن الدلالة مبدأ (التعارض

(١) المرجع السابق، ص٦٥.

الثنائي) الذي يقوم على (الاختلاف) بين العناصر المكونة للنص من تحول الأصوات إلى صوتيات دالة، لصناعة الخطاب، أو التعارض الثنائي، الذي ينشأ بين الجنسين ويتفتح في مطلع حياة الإنسان عندما يلحظ وهو طفل أن أباه وأمه كائنان مختلفان، وأنه هو يشبه أحدهما ويختلف عن الآخر. وهذان قطبان أحدهما صوتي والثاني بشري يفرضان نظامهما على النص فيأتي النص اللغوي ممثلاً لهذا التعارض الثنائي[1].

وفي عام ١٩٦٨م يكتب بارت مقالاً عن (موت المؤلف) وفيها يناقش بارت مفهومات (مؤلف) و(قارئ) مؤكدًا على أن الكتابة هي في واقعها نقض لكل صوت، كما أنها نقض لكل نقطة بداية (أصل) وبهذا يدفع بارت المؤلف نحو الموت بأن يقطع الصلة بين النص وبين صوت بدايته، ومن ذلك تبدأ الكتابة التي أصبح بارت يسميها بالنصوصية، بناء على أن اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف، والمؤلف لم يعد هو الصوت الذي خلف العمل، أو المالك للغة أو مصدر الإنتاج. ووحدة النص لا تنبع من أصله ومصدره، ولكنها تأتي من مصيره ومستقبله[2].

إن واقع الحركة النقدية الغربية لم تكن من الناحية التاريخية بانتظار مقال رولان بارت عن موت المؤلف عام ١٩٦٨م ليعلن موت المؤلف فقد مات المؤلف بالفعل حين جعلت الحركة النقدية النموذج اللغوي أساسًا لمقاربة البناء، فقد كانت جميع معطيات النموذج اللغوي، بدءًا بأصغر العناصر المكونة للنسق وانتهاء بالنسق العام أو النظام تشير كلها باتجاه موت المؤلف منذ السنوات المبكرة للقرن العشرين.

ولكن أهمية (بارت) تكمن في التصريح الرسمي بالوفاة حيث قال: (إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف) [3].

لقد اعتبر (كانت) عصر الأنوار – كما يسميه – هو عصر النقد الذي ينبغي للجميع الخضوع له، والخطاب الفلسفي الذي يمتد من (نيتشه) إلى (دريدا) يمكن القول بأنه خطاب

---

(١) انظر: الخطيئة والتكفير، د. عبد العزيز الغزامي، مرجع سابق، ص٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧١.

(٣) المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق (بتصرف)، ص٣٤٠.

الأخلاق أو (فلسفة الأخلاق) ومن أشهر روادها: جيل دولوز (الأختلاف والتكرار) وجاك دريد (الكتابة والاختلاف) وجون فرانسوا ليوتاد (المختلف أو الصراع) وقد جاء مفهوم (الاختلاف) في الفكر الغربي المعاصر نتيجة لثورة المعرفة التي قادها هؤلاء وغيرهم من أمثال: رولان بارت، وميشال فوكو، وكلودليفي شتراوس عند الإغلاق الميتافيزيقي والأكاديمي والتراثي[1].

لقد ارتأى رواد الاختلاف تأسيس آليات معرفية واستراتيجيات تتمثل في (الحفريات) (لفوكو)[2] و(التكرار) لدولوز[3] و(التفكيك) لدريدا والمختلف ليوتار[4]، وهذه الاستراتيجيات تنصب أساسًا على قراءة النص (الفلسفي، الأدبي، الفني، الاختلاف، الواقع

---

(١) تأويلات وتفكيكات، محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٢) فوكو، ميشيل: مفكر فرنسي (١٩٢٦ – ١٩٨٤م) حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، ودَرَّس في كلية الآداب في كليرمون فران قبل أن يشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس، توقف كفيلسوف عند الحدود غير المعروفة كثيرًا بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار ليتحرى عن الأحداث التي صنعت عقلية الحضارة الحديثة. يقول: (إن النظام الذي على أساسه تتعقل الأشياء لا يطابق في نمط وجوده نظام الكلاسيكيين)، ففي فكر فوكو نرى واحدة من المحاولات الأولى لتعليل الأحداث الكبرى للتاريخ. من مؤلفاته: (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ولادة العيادة، أركيولوجيا المعرفة، إرادة المعرفة، تاريخ الجنس).
انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٤٦٩.

(٣) دولوز، جيل: فيلسوف فرنسي (١٩٢٥ – ١٩٩٥م) تخرج من دار المعلمين العليا، ودرَّس الفلسفة في جامعة ليون، ثم في جامعة فنسين، وضع سلسلة من الدراسات في تاريخ الفلسفة وحرص أن يزيح النقاب عما يفلت من إثار المأثور العقلاني، ويرى دولوز في نبتشه المحرر الأكبر للفكر الحديث، فقد استطاع نيتشه أن يخترع اهتزازات ودورانات وتجاذبات وقفزات تبلغ مباشرة إلى الفكر، وبعد نيتشه والفلسفة كتب رولوز (مرسيل بروست والعلامات ١٩٦٤م) (وتقديم ساشر مازوخ ١٩٦٧م) و(الاختلاف والتكرار ١٩٦٩م) (الضد أوديب أو الرأسمالية والفصام).
انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٤) ليوتار، جان فرانسوا: مفكر فرنسي. ولد عام ١٩٢٤م، مدرِّس للفلسفة في جامعة فنسين. يعد من أبرز ممثلي ما يسمى بـ (فلسفة الرغبة)، أصدر في ١٩٧١م (الخطاب)، (المجاز) وقد أبرز فيه دور الرغبة التي تعمل في نظره في الكلام والإدراك وهو يحدد الرغبة كما عند فرويد بأنها نقص، وماهية الشعر الحق – في نظر ليوتار – هي أن يفكك نظام الخطاب، حاول في عام ١٩٧٤م تأسيس اقتصاد ليبيدوي.
انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص٦١١.

الاجتماعي، الحدث التاريخي) قراءة اختراقية تخترق سمك النسيج الخطابي وتكسر النواة الصلبة التي تؤسس منطقه، وتحكم نسفه، وتزيح المفاهيم والدالالات التي تطبع خصوصية كل نص مقروء، وتتجاوز خطاب الهوية والشمولية الذي يتضمنه النص ويدعو إليه، إنها باختصار تدعو إلى اختراق وازاحة وتجاوز النص(١).

المذاهب والأفكار ما قبل التفكيكية:

لقد بلغت البنيوية من حيث هي اتجاه فكري وفلسفي ذروتها في السنوات الأخيرة من الستينات في القرن العشرين، وكان من الشائع في أوساط المثقفين أن ينظر إليها على أنها (مذهب فلسفي)، ومن سمات المذهب الفلسفي أيًّا كان يسعى بقدر إمكانه إلى الشمول، ويستهدف تقديم تفسير موحد لمجموعة كبيرة من المشكلات الفكرية، ويضم مجالات معرفية متعددة في إطار نظرية واحدة إلى العالم إلى طبيعة الأشياء، وقد وصلت البنيوية في فترة ذروتها إلى ميادين شديدة التنوع، في مجال اللغويات، والتحليل النفسي، والنقد الأدبي، وتفسير النصوص، وفي المجال الفلسفي وقراءة الأصول الكبرى سواء للأديان أو للأيدلوجيات الوصفية كالماركسية وغيرها(٢).

إن الناقد البنيوي يسعي إلى إنارة النص، وفك شفراته، وهو بهذا كعالم الآثار أو الجيولوجي الذي يحفر في تربة النص ويعري طبقاتها عله يصل إلى الكشف عن خبيئة لم يسبقه إليها أحد(٣).

إذن... ما هي البنيوية؟

حينما أراد (بياجية)(٤) أن يقدم تعريفًا للبنيوية في مستهل كتابه الذي خصصه لعرض

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٢.

(٢) انظر: آفاق الفلسفة، تأليف د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر.

(٣) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٢٨٠.

(٤) بياجية: (١٨٩٦م) عالم نفسي وفيلسوف منطقي سويسري، استاذ بجامعة جنيف، اسهم بنصيب كبير في كثير من علم النفس، وقد تركبت أفكار بياجيه السيكولوجية في نظريته في المعرفة التكوينية.

انظر: الموسوعة الفلسفية، مجموعة علماء، دار الطليعة بيروت، ترجمة سمير كرم، ص٩٦، ط٧، عام ١٩٩٧م.

هذا الاتجاه الفكري في جوانب المختلفة، كان رأيه أن من الضروري التفريق بين الاتجاهات النقدية التي يسير فيها كل شكل خاص من أشكال البنيوية الذي يطبق على ميدان محدد من ميادين المعرفة الانسانية، وبين المثل الأعلى الذي تهدف إليه فكرة البنيوية مهما تعددت أشكالها[1]، وهذا المثل الأعلى في رأيه هو: (السعي إلى تحقيق معقولية كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها، لا تحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع لأية عناصر خارجية، ومحاولة الوصـــول إلى الســـمات التي تشترك فيها كل البناءات التي نتوصل إليها بشكل عـــام) [2].

إن خطورة النموذج البنيوي تكمن في افتراض أن النص مغلق ونهائي، فالقول بوجود نسق أو نظام عام ندرس في ضوئه الأنساق/ النصوص الفردية يعني بالدرجة الأولى وجود نسق عام مغلق ونهائي، إذ كيف نحلل نصًا فرديًا في ضوء نسق غير مكتمل؟ وما يفعله الناقد البنيوي هو تحليل النص في ضوء آليات مسبقة، وحيث أن المؤلف في المنظور البنيوي قد مات، وأن لا مكان في النص لقصد مؤلف لا وجود له، وأن النص مغلق ذاتي الدلالة فإن وظيفة الناقد البنيوي هي إنطاق النص، حتى لو كان ذلك يعني إنطاقه بأشياء ليست موجودة فيه[3].

إن أزمة البنيوية التي وأدتها في أقل من عقد تقريبًا تتمثل في فشلها في (تحقيق المعنى)، وقد اجتمعت عليها عدة عوامل من داخلها جعلت بعض أقطابها يتحولون عنها – بارت في فرنسا وكاللر في أمريكا – مثالان بارزان، وسهلت مهمة الرافضين لها من ناحية أخرى، وقد كانت تحمل بذور تفتيتها منذ البداية، وذلك بسبب عدة خصائص ذاتية أبرزها.

أولاً: لقد بالغ البنيويون في ذاتية النسق الأدبي، واستقلال نظامه، مع أن النص ليس أنساقًا لغوية ذاتية يغيب فيها المؤلف ولا يعرف، فإن هذا الأمر سارع في فشل المشروع البنيوي وتفتيته.

---

(١) وهذا يعفي الباحث من الخوض في تقسيمات وأنواع البنيوية، ويهدف إلى الإشارة إلى البعد الفلســـفي الـــذي تسعى البنيوية إلى تحقيقه من خلال قانون كلي تفهم فيه النصوص. وهذا هو المهم في المقام.

(٢) انظر: آفاق الفلسفة، تأليف د. فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص٢٨٩.

(٣) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٢٨٤.

ثانيًا: استبدل البنيويون المؤلف بالناقد، وهذا يؤدي إلى فصل النص عن مؤلفه، وهذا لاشك يعيق الإنارة الداخلية للنص كما يدعيها البنيويون، لأن النموذج اللغوي أثبت عدم قدرته وكفايته لتحقيق المعنى، حتى أصبح النموذج اللغوي والبنيوي هو غاية، وليس المعنى الكامن داخل النص.

ثالثًا: من أوجه قصور المنهج البنيوي هو عدم صلاحية مشروعه لكل الأنواع الأدبية كالرواية مثلاً، حيث فشل البنيويون في تطوير منهج موحد في التعامل مع جميع الأنواع الأدبية لم يتفقوا على نموذج بنيوي واحد.

رابعًا: رفع البنيويون شعار (علمية النقد) وهذا يعني إعمال قوانين القياس وأدوات التجريب لتماثل موضوع التعامل مع النص في الفيزياء أو الكيمياء وقد فشلوا في تحقيق هذه المعادلة الصعبة حيث كانوا يبحثون في سبيل الوصول إلى موضوعية علمية لتحليل مادة – هي مادة الشعر – وهي في الأساس غير علمية، فجاء تحقيق العملية على حساب المعنى وسبب اختزالاً وتصغيرًا للنص إذا أن تفسير الدلالة لا يعني تحقيق المعنى[1].

فلسفة التأويل:

ارتبط فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، مما دفع أحد اللوثريين (نسبة إلى رائد الاصلاح مارتن لوثر) وهو ما تياس فلاسيوس إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس ليقترح أولوية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري[2].

وقد أسس (فلها لم دلتاي) مبدأ حديث في فن التأويل، يقوم على مبدأ فهم النصوص إنطلاقًا من النصوص نفسها لا من المذهب الذي تنتمي إليه، بحيث لا يوجه المذهب النص وإنما يستغل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه يسجنه ضمن إطاره الخاص. وعليه، فإنه

---

(١) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٢٨٩ (بتصرف).

(٢) انظر: تأويلات وتفكيكات، محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص٣٠.

الفهم لا يستند على العسير اللاهوتي في معالجة النصوص وإنما بالتطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة... [1].

هذه الإزاحة التي مارسها فلاسيوس في قضايا فهم تأويل النصوص بعيدًا عن الإطار الأيدلوجي ليست كافية في منظور دلتاي، لأن هناك عوامل أخرى أغفلها فلاسيوس وهي قراءة كل كتاب على ضوء مختلف الظروف (التاريخية والاجتماعية) والسياقات والاستعمالات (اللغوية).

والنص من هذا المنظور ليس نسقًا مغلقًا من الرموز والإشارات والدلالات وإنما هو خطاب مثبت ومفتوح لا تنفك عنه حركة القراءة والنقد والتواصل الفكري بين القارئ والكاتب، وهو ما دفع فلاسفة التأويل إلى دراسة فهم المعنى الذي يحتويه النص، ومعرفة إذا كان هذا المعنى يعبر (فعلاً) عن مقاصد وأهداف النص والمؤلف[2].

إن الحق المعرفي الذي يشتغل عليه التأويل هو فحص النصوص داخليًا وربطها بسياقها العام خارجيًا، وهو يطمح – أي فن التأويل – إلى العالمية وتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص ومستويات الحقيقة التي تتضمنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية، وهذا التحول الذي شهده التأويل إبتداء مع (شلايرماخر) الذي اعتبر أن الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد بقدر ما يبحث في الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد والتصريح. بمعنى أنه يميز بين فهم (محتوى الحقيقة) وفهم (المقاصد). وعليه يميز (شلايرماخر) بين منهجين في الممارسة التأويلية:

١ – منهج قواعد اللغة الذي يعالج النص أو أيّ تعبير كان انطلاقًا من لفته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي – شكل أدبي...) وتحديد الكلمات انطلاقًا من الجمل التي تركها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمته. فيكون (التأويل اللغوي هو فن إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين، انطلاقًا من اللغة وبمساعدتها) [3].

---

(١) المرجع السابق، ص٣١.

(٢) انظر: تأويلات وتفكيكات، محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص٣٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٤ (بتصرف).

٢ – منهج التأويل النفسي الذي يعتمد على بيوغرافيا المؤلف وحياته الفكرية والعامة الدوافع والحوافز الذي دفعته للكتابة، فهو يبين الأثر أو النص في سياق حياة المؤلف وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه. وبهذا يحل المسؤول محل المؤلف ويعيش ذهنيًّا التجارب والأفكار نفسها التي أثرت في ميلاد النص، ليدرك لحظة انبثاق المعنى وتوجه القصد... وعليه يصبح الفهم هو إعادة تأسيس المقاصد الأصلية والأوليّة لهذا المؤلف على ضوء حياته الفكرية وما أراد قوله والتعبير عنه في أثره ونصوصه[١].

يركز أمبليو بيتي وهو أحد فلاسفة التأويل في إيطاليا، من جانبه على صرامة المنهج في سبيل تأويل موضوعي لحقائق النص والتراث، ويعتبر أن علاقة الإدراك بين الذات العارفة وموضع المعرفة تحددها الأشكال التمثليّة. فما تتمثله الذات ليس المعنى الذي تشكله حول الموضع وإنما المعنى الذي يمنحه إياها هذا الموضوع، إفلاتًا من شبح الذاتية، ولذا فهو يقترح أربع قواعد في الممارسة التأويليّة:

أ – إستقلالية الموضوع: وهذا يعني إدراك المعنى إنطلاقًا من النص نفسه دون قسر أو إملاء خارجي.

ب – مبدأ الإنسجام: وهو تأويل كلية الموضع. بإدراك أجزائه التي تضمن وحدة وانسجام هذا الموضوع.

ج – راهنية التأويل: وهي إعادة بناء موضعات التراث في اللحظة الراهنة كتجربة تأويلية خلاقة يعبر من خلالها المسؤول عن نوعية إدراكه للموضوع التاريخي والتراثي.

د – وحدة الفهم: وهي ربط الوضع الراهن الذي يحياه المؤول مع الرسالة التي يحملها موضوع التراث.

هذه القواعد التي يقترحها (بيتي) هي كفيلة لتفسير النصوص والآثار وفق مناهج موضوعية يمثل المنهج الفيلولجي[٢] حقيقتها التطبيقية[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤.

(٢) الفيلوجيا: هي دراسة الآثار الفكرية والروحية ودراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق في العلم الذي يبحث في التراث الفكري للأمة. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. دكتور عبد الكريم الحفني، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م، ص٦٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص٦٣٢.

غادامير و(الحقيقة والمنهج):

وقد عد بعض الباحثين كتاب هانس غادامير ثورة في قضايا التأويل المعاصر والذي يعالج المحاور الكبرى والمتمثلة في الفن واللغة والتاريخ.

يميز غادامير بين نوعين من الفهم:

١ – الفهم الجوهري وهو فهم محتوي الحقيقة.

٢ – الفهم القصدي، وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف.

فالفهم القصدي هو وسيلة (استراتيجية) يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهري في إدراك حقيقة ما.

وعند غادامير تصبح قراءة الآثار والنصوص لا تغيب فقط على رؤى ومقاصد المؤلف، وإنما تقيّم الأثر من خلال قدرته المعيارية ودوافعه التي تحفز الأفراد على إبداع أنماط حياتية جديدة والانفتاح الحيوي على الأثر خلافًا لشلاير ماخر وبيتي ينتقل غادامير من (المنهج) إلى (الحقيقة) لأن علاقة القارئ بالأثر الفني أو الأدبي أو الفلسفي هو علاقته بالحقيقة كانفتاح أو انكشاف بالمفهوم الذي يمنحه هيدغر لكلمة (ALETHEIQ) الأغريقية، التي تعني الحقيقة كإنارة وكشف وأن فهم الأثر الفني هو فهم الحقيقة[(١)].

غير أن هذه الحقيقة لا تنفك عن نمط التجارب المعاشة والممارسة حيث يكون هناك جدلية العلاقة التي تتأس بين المعنى المنتج والسياق المستهلك.

لا يغفل غادامير (ما قبل) الفهم أو الأطار النظري والعملي وهذا يسمى (الافتراض المسبق) وهو أمر يضع النص في منظور معين تعبر عن السيلان أو التدفق اللانهائي للمعاني التي تنجه من الوعي إلى الموضوع.

منطق الإفتراض المسبق يعتبر أن (قبل) النص هناك نص آخر (نص قبلي) و(قبل) الفهم هناك فهم آخر (فهم قبلي) و(قبل) التأويل هناك تأويل آخر (تأويل قبلي) وهذه التأسيسات القبلية تعتبر أن الموضوعات التي يقصدها الوعي، وأن النصوص التي يقرؤها المؤول ليست

(١) انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. دكتور عبد الكريم الحفني، مرجع سابق، (بتصرف).

موضوعات أو نصوص مستقلة ومعطيات مطلقة وإنما هي (آفاق منصهرة) ومن تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر والآن، وأخرى تأسست في الماضي وعليه ينخرط التراث بكل إمكانياته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر، وبهذا تصبح كل قراءة لنص فلسفي أو غيره هي قراءة وتأويل للتراث ما دام هذا النص هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ، فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته وصلاحيته.

وبهذا نخلص إلى النتائج التالية:

١ – انفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي.

٢ – العلاقة بالنص تؤول إلى التراث.

٣ – (ما قبل) التأويل أو الفهم أو القراءة، والقراءة أو الفهم أو التأيل (الراهن) هي (آفاق منصهرة) أو عوالم متداخلة.

٤ – (ما قبل) النص (المتضمن أيضًا في النص) ينصهر مع النص في أفق وسياق متبدل ومتغير[١].

إن التأويل والتفكيك بالقدر الذي يفترقان في المنهج والرؤية بالقدر الذي يقتربان في الصيغة والعناية، ويمكن القول بأن أحدهما يقع في جغرافية الآخر وذلك في البحث عن مكنونات النص وخباياه الداخلية دون أن يجتمعا في صعيد واحد.

---

(١) انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. دكتور عبد الكريم الحفني، مرجع سابق، (بتصرف).

المطلب الثاني

نشأة المنهج التفكيكي في الغرب وأشهر رواده

لقد ظهرت التفكيكية في بداية دورة جديدة لثنائية اليقين والشك، وقد أقامت تجريبية القرن السابع عشر اليقين، أي إمكانية تحقيق المعرفة اليقينية عن طريق الاعتماد على الحواس والثقة في المعرفة التي يمكن التأكد من صحتها باتباع المنهجي العلمي، وقد ارتبطت جميع المذاهب النقدية المعاصرة الأدبية منها والفلسفية بالمنهج التجريبي[(١)].

ولم يكن مناخ الشك الفلسفي قادرًا على تحقيق المعرفة اليقينية بعيدًا عن دريدا وأقطاب التفكيك بعد هيوم وباركلي أو نيتشه. ولكنه كان مؤثرًا في حضور عددٍ من فلاسفة التأويل وعلى رأسهم (هايدغر) و(غادامير) [(٢)].

إن استراتيجية التفكيك تنطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقدًا رافضًا التقاليد، ورافضًا القراءات المعتمدة، ورافضًا النظام والسلطة من ناحية المبدأ.

إن التفكيك كالثور الهائج، أطلقه عصر الشك الشامل من مربطه، يحطم كل شيء، فلا شيء معتمد، ولا شيء مقدس، ثم يتوقف التفكيك في معظم الأحيان عند تلك المرحلة، ولا يقدم (نظرية) نقدية بديلة لتحليل النص، وعندما يحاول التفكيكيون ذلك فإنهم يقدمون بديلاً نقديًا غير متكامل من ناحية، وليس فيه جدة من ناحية أخرى[(٣)].

التفكيك:

التفكيك هو استراتيجية نقد وتقويض وهدم، وهو ترجمة لكلمة: (Deconstruction) وقد ترجمت هذه الكلمة بمعنى (تفويض) و (تشريح) وسواها. ويكشف تعدد الترجمات عن

---

(١) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة – مرجع سابق، ص٢٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠١.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٩ (بتصرف).

مدى صعوبة تحديد هذه المفردة كمصطلح ومفهوم، وهي كما يقر (دريدا) لا تقابل في اللغة الفرنسية دلالة واضحة لا لبس فيها[1].

وتكمن صعوبة ترجمتها من كون كلمة (تفكيك) مرتبطة بمكونات نحوية ولغوية وبلاغية تميل إلى أداء (آلي) مثل تفكيك أجزاء كل موحد، وتفكيك قطع آلة ونقلها، وتفكيك أبيات القصيدة وجعلها نثرًا.

وحتى الفعل (يتفكك) يفيد فقدان البناء[2].

أما التفكيك باعتباره ممارسة فلسفية، فهو يندرج في إطار سيرورة لا تنتهي ولا تحد بحد، تستنهض العلاقات التي تمدها جسورًا بين الفكر والواقع، أو بين الذات الفاعلة المتمركزة على ذاتها، الآخر المقصي والمهمش... ولذا فإن التفكيك ليس منهجًا يتبع قصد تحقيق غاية أو هدف[3].

إن التفكيك باعتباره فلسفة إستراتيجية لفحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات المتيافيزيقي: داخل/ خارج، دال/ مدلول، واقع/ مثال، لإقرار حقيقة (المتردد اللايقيني) في عبارة لا (هذا) ولا (ذاك)، فالتفكيك الذي يمارسه (دريدا) لا يعني الهدم[4] مطلقًا، وإنما يتضمن فعل البناء (بنمط مختلف)، فهو بالأحرى تفكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ومراقبة وظيفتها[5].

بدايات التفكيك:

سبقت الإشارة إلى أن مقال (رولان بارت) عن (موت المؤلف) عام ١٩٦٨م يعد الخطوة الأولى إلى تصوير مسارين للنقد الأدبي:

---

(١) انظر: أقلمة المفاهيم، تأليف: عمر كوش، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٨١ (بتصرف).

(٤) فكرة الهدم كان قد استعملها هايدغر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي.

(٥) انظر: تأويلات وتفكيكات، محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص١٨٩.

أحدهما: يطلق (الدال) إلى أقصى ما يمكن أن يذهب إليه حتى إلى ما بعد التحلل[١].

وهذا المسار يقوم على إلغاء المدلول، ويرى بارت أن هذا هو سبيل المستقبل النقدي[٢].

أما المسار الثاني للنقد، فهو يأخذ نفسه بتحليقات المعاني، واشكاليات التفسير دون أن يتجاوز حدود الإمكانات الدلالية وخلفياتها، ويقول بارت حول ذلك: (إن المجتمعات محاصرة بمعدل المعاني، ولذلك فإن إزاحة النقد التقليدي لا تتم إلا في المعنى، وليس من خارجه، لأن سلطان قواعد الاتصال هي التي تقرر فعاليتها... ولكي يكون النقد فعالاً لابد أن يتحرك ضمن حدود المعاني) [٣].

ثم جاء (لاكان)[٤] من هذا المنطلق جامعًا بين علم النفس والألسنية ليدفع بالنقد الأدبي في فرنسا نحو اتجاه جديد يقوم على مبدأ (أن البنية الشاملة للغة هي بنية لا شعورية) وهي تشبه إلى حد كبير حالة (الحلم) حيث يكون المثل للدال بينما المدلول في حكم التفسير أو هو شيء طائر، وبهذا يحرر (لاكان) الدال من قيد المدلول، ويكون لدينا عندئذ (مدلول ينـــزلق – Sliding) و (دال يعوم – Fliating).

وهذا الانفصال بين الدال والمدلول يحدث نتيجة لانفصال ثم بين التجربة والذات حيث يقول (لاكان) إن اللغة حينما نلجأ إليها فإننا نشهد انفصال الذات عن التجربة، لأن هناك هوة بين الحدث كتجربة حادثة وبينه كصورة لغوية. وعندما نسعى إلى تصوير أنفسنا أو العالم من حولنا في خطاب لغوي فإننا بذلك نلغي وجود أي علاقة مباشرة بين النفس وبين التجربة. إننا نبني الذات في اللغة على الوجه الذي نريده للذات، أو الذي نريدها أن

(١) انظر: الخطيئة والتكفير، د. عبد العزيز الغزامي، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥١.

(٤) لاكان:

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص

تظهر به. وفي مسعانا إلى صقل التجربة وتنظيمها يحدث في نفس الوقت أن ننصرف عن تلك التجربة كحادثة ونتجة إلى صورها اللغوية.

والدال هنا هو الذي يتولى صرفنا عن المدلول، ولذا فإن الحاجز ينشأ من قلب (الإشارة) ليحدث صدعًا بين الدال والمدلول، وبين الحقيقة واللغة وهذا يوجد (فضاء دائم التحرك) من داخل الإشارة. ويتركنا وجهًا لوجه مع ما سماه (لاكان) بـــ (الإشارة العائمة) ويكون دورنا كقراء هو تفسير هذه الإشارة، والبحث عن (نواة) أو دال رئيسي مخزون في اللاشعور يمثل حالة الصفر أي (اللامعنى) – حسب لاكان – وهو قمة الانعتقاق للدال(1).

جاك دريدا(2) وبزوغ المنهج التفكيكي:

لقد جاء (جاك دريدا) بعد (بارت) و(لاكان) منطلقًا من نفس الأرض ولكنه يقلب المعادلة قلبًا تامًّا، ويدخل على ساحة النقد في فرنسا ثم في أمريكا عارضًا رمحه ليفكك به العصر وما سبقه(3).

إن عمل دريدا عمل مفكك De–constructeur لكونه قد أعاد النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي الذي لا يعدو أن يكون خطابًا ميتافيزيقيًّا. وليس هناك بديل يقدمه دريدا، بل إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في دائرة محددة. إنها مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، وأقصد بذلك هدم الميتافيزيقيا.

---

(1) انظر: الخطيئة والتكفير، د. عبد العزيز الغزامي، مرجع سابق، ص51.

(2) جاك دريدا (درِّيدا، جاك): فيلسوف فرنسي ولد في البيار بالجزائر 1930م تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، يضع نتاجه فيما وراء المذاهب الفلسفية ابتداء بأفلاطون ومرورًا بماركس وانتهاء بهوسول، والمهمة الـــتي يعنيها لنفسه في تأليفه وتعليمه هي تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية والمفهوم المركزي في كتاباتـــه هـــو الاختلاف وبه يتوسل لهدم ما يسميه (المركزية اللوغوسية) شكل دريدا عام 1975م [مجموع البحـــث حـــول تعليم الفلسفة]، عهد إليه بإدارة (معهد الفلسفة) الذي أنشئ عام 1983م – من تآليفه [الكتابة والاخـــتلاف] 1967م، [الصوت والظاهرة] 1971م، [في علم القواعد أو هـــدم الفلســـفة] 1971م [التفريـــق] 1972م، [هوامش الفلسفة] 1972م، [ناقوس الحزن] 1974م.

انظر: معجم الفلاسفة: إعداد جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص283.

(3) انظر: الخطيئة والتكفير، د. عبد العزيز الغزامي، مرجع سابق (بتصرف)، ص52.

إن دريدا (المفكك) يسائل مجموعة حقائق ومفاهيم اكتسبت على مر التاريخ صبغة القداسة، ناقدًا أساسها الميتافيزيقي اللاهوتي، ومبتعدًا عن كل إجابة مريحة تخدع العقل بثقتها المزيفة بذاتها[1].

إن انطلاقه دريدا كانت مع صدور كتابه (of Grammatology) أي (في النحوية) وذلك في عام ١٩٦٧م في فرنسا، حيث حاول نقض الفكر الغربي منذ أيام أفلاطون وأرسطو حتى هيدجر وليفي شتراوس وكذلك سوسير، وقد أتهم دريدا ذلك الفكر الفلسفي بما سماه (التمركز المنطقي) وهو الارتكاز على (المدلول) وتغليبه في البحث الفلسفي واللغوي، حتى عندما يحاول أولئك المفكرون عزل المدلول فإنهم يستعينون على ذلك بمدلول بديل، ولكي يثبت دريدا مقولته أخذ يفكك كتابات الفلاسفة وذلك لكي ينقض (التمركز المنطقي) من داخل حصونه، فصار الكاتب ينقض نفسه بنفسه من خلال كتاباته. وكبديل لذلك الخط المنقوض دعا دريدا إلى ما سماه (علم النحوية) كأساس لعلم الكتابة.

يقول دريدا: (سأدعوه بعلم النحوية... ولأن هذا العلم لم يوجد فإنه لن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون هذا العلم، لكنه علم يملك الحق في أن يكون، ومكانه معد سلفًا. والألسنية ليست إلا جزءًا من ذلك العلم العام...) [2].

دريدا ومفهوم الأثر:

وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة للفهم النقدي تضاهي قواعد الصوتيم والعلاقة واعتباطية الإشارة، و(الأثر) هو القيمة الجمالية التي تجري وراءها كل النصوص ويتصيدها كل قراء الأدب، وأحسبه هو (سحر البيان) الذي جاء في الحديث النبوي الشريف[3].

والأثر: (هو التشكيل الناتج عن (الكتابة)، وذلك يتم عندما يتصدر الإشارة الجملة،

---

(١) انظر: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تأليف: سارة كوفمان – روجي لابورت ترجمة ادريس كثير – عز الدين الخطابي، النشار: افريقيا الشرق، ط٢، ١٩٩٤م، ص٥.

(٢) انظر: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٣ (بتصرف).

وتبرز القيمة الشاعرية للنص ويقوم النص بتصور الظاهرة اللغوية، فتتحول الكتابة لتصبح هي القيمة الأولى هنا، وتتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثًا ثانويًّا يأتي بعد (النطق) وليس له من وظيفة إلا أن يدل على النطق ويميل إليه. متأثر الكتابة لتتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق، وتحل محله، وبذلك تسبق حتى اللغة، وتكون اللغة هي ذاتها تولدًا ينتج عن النص... فالكتابة إذن ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفًا، وإنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها وبذا يكون لدينا نوعان من الكتابة كما يقترح دريدا:

الأولى: كتابة تتكئ على (التمركز المنطقي)، وهي التي تسمي الكلمة كأداة صوتية/ أبجديدة خطية، وهدفها توصيل الكلمة المنطوقة.

الثانية: هي الكتابة المعتمدة على (النحوية) أو كتابة ما بعد البنيوية، وهي ما يؤسس العملية الأولية التي تنتج اللغة.

والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذٍ إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت، أو لنقل إنها انفجار السكون[(١)].

هذه خلاصة فكرة دريدا عن (الأثر)، وهي فكرة طرحها مبدأ للنحوية كعلم للأدب، وبذا تكون تصورًا نظريًّا تسعى التجربة الإبداعية إلى ابتكاره، ومن ثم تصيده، ويدخل النص مع الأثر في حركة محورية دائرية تبدأ بالأثر متجهة إلى النص، ثم تعود إلى الأثر وهكذا دواليك، فالنص لا يكتب إلا من أجل الأثر، فالأثر إذن سابق على النص لأنه مطلب له، فإذا ما جاء النص وتلبس للأثر صار تلمس هذا الأثر هدفًا للقارئ والناقد، وبذا يأتي الأثر بعد النص ومن خلاله ومن قبله، وتتداخل العلاقة بين النص والأثر حتى لتنعكس بسببها معادلة (السبب/ النتيجة)، ولذا فإن التفكيكية تأخذ بقلب مفهوم السببية كما فعل نيتشه من قبل حيث وصف العلاقة بين السبب والنتيجة بأنها علاقة مجازية أو بلاغية، ومثل لها بمثال الإنسان الذي يحس بوخز في صدره، مما يجعل يبحث عن (سبب الوخز)، فيجد دبوسًا في

---

(١) انظر: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص٥٣.

قميصه، وسيقول حينئذ إن الدبوس سبب الوخز، ولكن الحال غير ذلك، فالوخز سابق على الدبوس لأن الرجل أحس بالوخز أولاً، وهذا دفعه للبحث فوجد دبوسًا، فالرجل إذن تخيل السبب بعد النتيجة وليس قبلها، وهذا يجعل المعادلة كالتالي: الوخز = الدبوس، وبذا تكون تجربة الألم دفعًا للبحث عن السبب، وهذه مداخلة متشابكة تشبهها مداخلة النص والأثر[١].

الاختلاف/ التأجيل:

من المفردات التي ارتبطت باستراتيجية التفكيك عامة وباسم دريدا خاصة منذ البداية هي كلمة difference والتي خصص لها دريدا بحثًا منفصلاً نشره بالفرنسية، وبرغم تعرض مفاهيم وشعارات التفكيك للصدأ بدرجات متفاوتة، فإن لفظ: الاختلاف/ التأجيل لم نفقد بريقها الذي اكتسبته منذ الأيام المبكرة لاستراتيجية التفكيك، و لم نفقد قدرتها على إثارة الجدل والاختلاف حول نتائج المقولة وليس بالضرورة حول دلالة الكلمة[٢].

ينحت دريدا مصطلح (اختلاف difference) لتصوير الطبيعة المنقسمة للإشارة، وليس في الفرنسية كلمة بهذا الإملاء بل فيها كلمة (difference) ولا يتم إدراك الغموض فيها إلا من جهة الكتابة: حيث يعني الفعل (differer) كلاً من Todiffer (التمييز أو الاختلاف) وtodefer (التأجيل أو الإخلاف)، والإخلاف todiffer مفهوم مكاني حيث تولد الإشارة من نسق من الاختلافات التي تنظم داخل النسق. في حين أن الإخلاف أو التأجيل todefer مفهوم زماني حيث تفرض الدوال عملية تأجيل لا تنتهي للحضور، ويتجاهل الفكر المتمركز حول الصوت difference الإخـــ (ت) ـــلاف، ويلح على الحضور الذاتي للكلمة المنطوقة[٣].

يرى دريدا أن الاختلاف/ التأجيل هو:

بناء وحركة لا يمكن تصورهما على أساس تعارض ثنائية الحضور/ الغياب. إن الـــ

---

(١) المرجع السابق، ص٥٥.

(٢) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٣٧٤.

(٣) انظر: النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلون، مرجع سابق، ص١٣٠.

difference هو اللعب المنتظم للاختلافات، لآثار الاختلافات، للتنظيم spacing الذي يربط بين العناصر، هذا التنظيم هو الانتاج الموجب والسالب في نفس الوقت لفواصل لا تستطيع المصطلحات الكاملة أن تحقق الدلالة وأن تؤدي وظيفتها[١].

الاختلاف إذن، وإن كان يختلف عن التضاد الثنائي، يلعب دور تحقيق الدلالة، أي أن الدلالة ممكنة في ضوء الشطر الأول من الثنائية، وهنا يأتي دور الشطر الثاني وهو التأجيل، وإذا كان الاختلاف عنصر تثبيت الدلالة، فإن التأجيل عنصر تفكيكها، وهذا يعني أن التأجيل يعني عملية مستمرة من تأجيل الدلالة، ويبقى المدلول التفكيكي في حالة مراوغة دائمة للدال، وأن التفكيك يصل في نهاية المطاف إلى أن اللغة هي مجموعة من الدوال فقط، فكل دلالة تشير إلى مدلول يراوغها، ويشير هو الأخر إلى مدلول ثانٍ، فيتحول هو بذلك إلى دال وهكذا، فيكون التأجيل هو محور اللعب الحُر في المنظور التفكيكي[٢].

(١) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٣٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧٨.

المطلب الثاني

علاقة التفكيكية بالنص والفلسفة

التفكيكية منهج يقدم نفسه على أنه استراتيجية لقراءة النص والتعاطي معه، فهي كما يتصورها جاك دريدا منهج يهدم ويفكك الميتافيزيقيا الأوروبية، وهي تعد محاولة نقدية للتراث الفلسفي للغرب، وهي بهذا تتداخل مع أفكار الحداثة وخاصة البنيوية في موقفها من النص فهي:

أولاً: تؤمن بأن المرجعية الذاتية للنص، فهي تعتبره بنية مغلقة ذاتيًّا في نظام المعرفة، ولهذا فإن ما أسمته الحداثة المرجعية الذاتية للنص، أصبح مع التفكيكة كونًا من المعرفة ذا بنية مغلقة ذاتيًّا[(١)].

يأخذ جاك دريدا على النقد المتداول كونه ظل عند معظم المحارسين له نقدًا (خارجيًّا) يدعي أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها، بل ومحاكمتها بردها إلى الشرائط الخارجية التي توجد من ورائها. يتساوى في هذا النقد (الفكري) أو الأدبي أو الفني[(٢)].

ويرى دريدا أن التميز الأولي بين الخارج والداخل لا يخلو من نفحة وضعية، بل إنه التمييز الذي كرسته الميتافيزيقيا الغربية عبر تاريخها، ولا يكفي تفسير النصوص بردها إلى عوامل (خارجية) عنها، ومن هنا تحل المقابلة بين الهامش والمركز محل التقابل الوضعي بين الداخل والخارج، ذلك أن كل نص ينطوي على قوى عمل هي في الوقت ذاته قوى تفكيك للنص، وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والوقوف على تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها ويفكك ذاته، ويكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها[(٣)].

لقد أثبت دريدا أن التراث الفلسفي الغربي ظل مشبعًا بفكرتي (التمركز حول العقل)

---

(١) انظر: التقويضية، د. ميحان الرويلي مقال، مجلة النص الجديد، العدد الخامس، ص ، ١٤١٦هـ.

(٢) انظر: التفكيك استراتيجية شاملة. مقال لعبد السلام بنعبد العالي، مجلة علامات، المجلد الثامن، الجزء ٣١ عدد ذو القعدة، ١٤١٩هـ - فبراير ١٩٩٩م، ص٨.

(٣) المرجع السابق (بتصرف).

و(ميتافيزقيا الحضور) وأن مذاهب الفلسفة ونظرياتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد هو نظام التمركز حول هذين المحورين، ومع أن دريدا يؤكد صعوبة التخلص من هذا التمركز، إلا أنه يمكن معرفة الظروف التي فرضت هذه الظاهرة. ومع أنه لا يمكن تخيل (نهاية) للميتافيزيقيا أو وضع حدٍ لها. فمن الممكن – على حد زعمه – نقدها من الداخل بالتعرف إلى النظام الهرمي الذي أقامته. وربما في مرحلة لاحقة يصار إلى قلب هذه الظاهرة رأسًا على عقب، فغاية النقد هنا هزّ قواعد الميتافيزيقيا التي أُنتجت ضمن أفق محدود، وربضت خلف الفكر كله، توجهه وتحدد منظوره[1].

إن المقصد النهائي الذي يسعى إليه جاك دريدا بإعمال منهج التفكيك، هو خلخلة الفكر الفلسفي الغربي من داخله ونزع الأفكار والقيم من ثباتها ورسوخها، وهو ما يسميه بـــ (التمركز العقلي) أو (الحضور الميتافيزيقي)، والوصول إلى تقويض الفلسفة الغربية بتعرية ركائزها وكشف تناقضاتها، حيث أصبح دريدا مناهضًا للنظم المتعالية التي تكتسب صفة الوثوقية والتي يطل أتباعها من خلالها على من دونهم طبقًا لها.

لقد لاحظ دريدا أن الميتافيزيقيا الغربية تمنح الكلام أفضليته على الكتابة، فهي تعطي امتيازًا خاصًّا للكلمة المنطوقة، لأنها تجسد حضور المتكلم وقت صدور القول وتلزم متلقيًا وليس ثمة فاصل زماني أو مكاني بينهما، فالمتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه، وهو ما يفعله المتلقي في الوقت ذاته.

إن سمة المباشرة في فعل الكلام تعطي قوة خاصة في أن المتكلم يعرف ما يعني، ويعني ما يقول، وهو قادر –فضلاً عن ذلك– على معرفة فيما إذا كان الفهم قد تحقق فعلاً أو لم يتحقق، فصورة الحضور الذاتي المباشر للحقيقة التي يفرض الكلام وجودها في الممارسة الفكرية تتصل مباشرة بالحقيقة التداولية للألفاظ ودلالتها لحظة النطق في ممارسة حيّة مباشرة وآنية، وهذه الخاصية ظلت إحدى الشواغل المحورية في الميتافيزيقيا الغربية، ومن ورائها الثقافة الغربية، وعلى النقيض من ذلك فإن الكتابة لم تستأثر بالاهتمام؛ لأنها بوسائلها وآلياتها لا يمكن أن تتداول الحقيقة الحية المباشرة، ولهذا عدت نشاطًا من الدرجة الثانية،

(١) انظر: البنيوية وما بعدها، تأليف: جون ستروك. ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٦م، ص٢٠٧.

فالكاتب يضع أفكاره على الورق فاصلاً إياها عن نفسه المتضمنة للحقيقة، وجاعلاً منها شيئًا جامدًا يمكن أن يقرأ من شخص بعيد لا تربطه به صلة زمانية أو مكانية، ولا يربطها سياق مشترك، وهذا قد يفتح الباب لمزيد من سوء الفهم بسبب الاحتمالات المترتبة على مسارات التلقي الخاصة بالقراءة، وفي ضوء هذا المنظور وتبعًا لفروضه أعلت الميتافيزيقيا الغربية من شأن الكلام على حساب الكتابة، ومن هنا ظهرت المفاضلة بينها، والاختلاف المتأصل في الفكر الغربي بشأنها[١].

لقد دُعم هذا الاتجاه دينيًّا، فحضور (اللوغوس) في (العهد الجديد) على أنه (كلمة) منح المفهوم قدرًا كثيفًا من الحضور (في البدء كانت الكلمة) فلكون (الكلمة) أصل الأشياء جميعًا فإنها توقع وتزيل على حضور العالم، فكل شيء هو معلول هذه العلة، مع أن (الكتاب المقدس) مكتوب، فإن كلمة الله منطوقة في الأساس. وتبدو الكلمة المنطوقة الصادرة من الجسد الحي أقرب إلى الفكر المولد من الكلمة المكتوبة. ويرى دريدا أن تفضيل الكلام على الكتابة، وهو ما يصطلح عليه ويسميه: التمركز حول الصوت phonocenntrism هو سمة كلاسيكية من سمات التمركز حول العقل[٢]. فيكون الإعلان من شأن الكلام على حساب الكتابة أكثر العوامل التي دفعت فكرة التمركز حول العقل إلى البروز والاستبداد والهيمنة في تاريخ الفكر الغربي.

لقد كانت الميتافيزيقيا تصر على اعتبار الوجود حضورًا متعاليًا، فاستعان دريدا من أجل تبديد التمركز الدلالي بمقولات القراءة والاختلاف والأثر، وفيما كان الموروث الفلسفي ينتج الحقائق على أنها مستودع للحضور ذهب دريدا إلى أن التفسير ليس غايته تثبيت أوضاع قارة، وإنما فتح الأفق أمام مزيد من الاحتمالات، وهذا يعني توسيع فضاء التفسير والوصول إلى مناطق لم تكتشف بعد[٣].

إن هناك حقولاً معرفية رأي دريدا أنها رتبت أوضاعها في ضوء سلطة التمركز، وقد

---

(١) انظر: المركزية الغربية. د. عبد الله إبراهيم. المركز الثقافي العربي، ط١، عام ١٩٩٧م، ص٣٢٢.

(٢) انظر: النظرية الأدبية المعاصرة، تأليف رامان سلون، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط١، عام ١٩٩٦م، ص١٣٠.

(٣) المركزية الغربية، د. عبد الله إبراهيم، ص٣٢٤، مرجع سابق.

عمل دريدا على حفر بنياها الداخلية من أجل حصر مظاهر التمركز أولاً، والعمل على هز البؤر المتمركزة ثانيًا، وكان أبرز ما شخصه دريدا في هذا المضمار:

١ – الأولية الابستمولوجية/ Epistemologicalprimace ويقصد بها دريدا عد العقل والإدراك الحسي مركزًا للحضور، وهذا – كما يراه دريدا – وهم أشاعته فكرة التمركز ذلك أن العقل والحس ليسا معطيين قارين قديمين إنما هما يتشكلان من خلال ارتباطهما بالحقيقة، فليس ثمة وعي قبلي، إنما هو نتاج يتولد من مقاربة الفكر للموضوع[1].

٢ – الأولية التاريخية Chronologicalprimacy:

وفي هذه الأولية يعثر دريدا على أساس التمركز حول الصوت، فالتمركز هنا يعبر عن نفسه بواسطة النظم الميتافيزيقية استنادًا إلى أن الزمن مطرد في تقدمه من الماضي إلى المستقبل، وحينما نقبّ دريدا هذا الحقل الشامل المتصل بالزمن وجد أن التمركز يتجلى في ظواهر كثيرة يمكن أن تحصر في ثلاث حالات هي:

أ – التمركز الذي أشاعته الميتافيزيقيا على اعتبار أن الروح ذات بعد مثالي، وأن تجسيداها تتم من خلال زمنية الجسد وليس من بعدها المجرد.

ب – أن الأشكال المتعالية التي تفرزها الظواهر ثابتة أبدية.

ج – أن كل مقولات المطلق بوصفه خالقًا ذات حضور دائم.

٣ – الأولية الجنسية: Sexualprimacy:

وهنا يشخص دريدا موضوعًا غاية في الأهمية، وذلك باكتشافه ما يمكن الاصطلاح عليه بالتمركز حول الذكر، فقد رصد هيمنة الشخصية الذكورية وإقصاء الشخصية الأنوثية، وكان المعيار في الإقصاء أو التكريس من خلال منح (القضيب) قوة رمزية تمنح صاحبه الأفضلية، وعلى هذا دفعت الميتافيزيقيا الرجل الذكر إلى واجهة الاهتمام بسبب امتلاكه هذا العضو، فيما أقصيت المرأة وجرى تغييب لدورها لافتقارها إلى ذلك العضو تحديدًا، وهذه التمايزات المبنية على فكرة التفاوت والمفاضلة، أدت إلى إقصاء قطاع بشري

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢٤.

كبير، طمست إمكانية ظهور العقل والثقافة فيه[1].

٤ – الأولية الوجودية Antological primacy:

إن الفكرة التي تشكل لبّ هذه الأولية هي من أكثر الموضوعات التي أثارت اهتمام دريدا، وفي هذا الحقل تحديدًا تميز نقده وتفكيكه. فالميتافيزيقيا الغربية ربطت بين الوجود والحضور، فالوجود ينطوي على إمكانية حضور متحققة في كل الظواهر والأشياء، ومع أنه يتعسر إدراك ذلك الحضور إلا أن حضوره وتجلياته جعل العالم مرهونًا بذلك الحضور. ولما كان فلاسفة الإغريق، وبخاصة أفلاطون، قد منح شرعية لمثل هذه الفكرة، حينما وصف الحقيقة بأنها حوار مع النفس، وارسطو الذي اعتبرها تفكيرًا ذاتيًّا، فإن الميتافيزيقيا اللاحقة لم تدقق في هذه المصادرة، فأصبحت هوية الوجود هي الحضور، ومن المعروف أن هذه القضية كانت من أبرز ما انصرف دريدا إلى نقده[2].

التفكيكية والموروث الفلسفي الغربي:

إذا استهدفت التفكيكية فكر الوجودية وطروحاتها، فإن ذلك يعود إلى كون الوجود بلورة لما سبقها من فلسفات سادت أوروبا منذ بداية القرن العشرين، مثل المثالية الهيغلية والظاهراتية والهوسرلية والانطولوجية والهيدغرية. وبهذا تكون التفكيكية – في حقيقة الأمر – ردًّا مباشرًا على الفلسفة الغربية بأكملها، خاصة أن تملك الفلسفات تتبنى بطريقة أو أخرى مفهوم الذات الديكارتي، والنظرة المعرفية التقليدية، وهي لا تقف فقط عند ديكارت أو كانط، بل تعود إلى جذور الفلسفة الغربية في مهادها الأغريقي[3].

والتفكيكية في هجومها على الفلسفة الغربية تسعى إلى تسوية أو تقويض الثنائية الصندية التي تقوم عليها مفاهيم الغرب الفلسفية، فهي ترى أن دعامة الفلسفة الغربية تقوم على ثنائية ضد تنضم كافة الفضاءات مثل ثنائية:

(١) المرجع السابق، ص٣٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٥.

(٣) انظر: التقويضية. مقال، ميجان الرويلي، مجلة الرويلي، مجلة النص الجديد العدد الخامس ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص٢٠٢ – ٢٠٣ (بتصرف يسير).

الخير والشر، والطبيعة والثقافة، اللفظ والكتابة، الأعلى والأسفل، الرجل والمرأة، الفرد والمجتمع، الأنا والآخر، وهلم جرا.

وتعتمد هذه الثنائية على فرضية أن المفهوم الأول فيها له الأولوية والسيادة والأهمية على نقيضه الآخر المرتبط معه في الثنائية.

والتفكيكية لا تنكر وجود هذه الثنائية نفسها، لكنها تستجوب القيمة التي يأخذها الطرف الأول في الثنائية نفسها حتى تستطيع أن تقلب المعادلة وذلك يكشفها أن الطرف الأدنى مهم جدًا لتحديد هوية الطرف الأعلى، وبدون هذا الطرف الأدنى الذي تستبعده الفلسفة باستمرار فإن هوية وكينونة الطرف الأول تختفي ويصبح من المحال إدراكه[1].

التفكيكية والنص:

لقد كان لعداء التفكيكية للتمركز المنطقي أثره في التنظير النقدي التفكيكي من جهة، وفي طبيعة نظرة التفكيكيين إلى النصوص وآليات تعاملهم معها من جهة أخرى.

إن التفكيكية تنظر إلى الخطاب/ النص، بوصفه نظامًا غير منجز إلا في مستواه الملفوظ، أي في الظهور الخطي الذي قوامه الدوال، والأمر الذي يؤكده التفكيك ويتحول عنده إلى هدف هو أن الخطاب ينتج باستمرار ولا يتوقف بموت كاتبه[2]. وهكذا تكون الكتابة إزاحة لا تنتهي للمعنى، حيث تتحكم باللغة وتضعها بعيدة عن الوصول إلى المعرفة المستقرة والموثوق فيها ذاتيًّا.

لقد ركزت التفكيكية على فلسفة (الغياب)، وهي تعني أن في الذات جانبًا خفيًّا وسريًا لا يحضر في الوعي ولا يمكن للفكر أن يتمثله فيبقى غائبًا، وكان أثر هذا الأمر من ذات المؤلف في نصه، وهو المسؤول عن وجود التناقضات في النص، وهنا يأتي دور القارئ – وهو دور أولته التفكيكية اهتمامًا كبيرًا – فهي ترى أن النص لا وجود له إلا من خلال القارئ الناقد[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٢) معرفة الآخر، تأليف: عبد الله إبراهيم وآخران، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠م، ص١١٥.

(٣) انظر: التفكيكية وقراءة النص. مقال لإحسان صادق سعيد، مجلة علامات الجزء الرابع، المجلد ١٢، عدد رجب ١٤٢٣هـ - سبتمبر ٢٠٠٢م، ص٤٦٨.

ولكن القارئ لا يأتى إلى النص ليحاول التوفيق بين متناقضاته الظاهرة وليبين الوحدة العضوية التي تنتظم أجزاءه كما هو حال مدارس النقد الجديدة، بل إن القراءة التفكيكية تهدف إلى إبراز التناقضات التي تظهر عدم التجانس البنائي للنص، وهذا هو الذي يقود إلى تفكيك النص وفي هذا المجال يقول دريدا:

(أنا لا أتعامل والنص، أي نص، كمجموع متجانس. ليس هناك من نص متجانس. هناك في كل نص –حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية – قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. هناك دائمًا إمكانية لأن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه) [(١)].

وقد لخص هيليس ميلر وظيفة الناقد التفكيكي في تعامله مع النص في الخطوات التالية:

١ – إن التفكيك باعتباره منهجًا للتفسير يعمل عن طريق الدخول بحذر في متاهة كل نص، فالناقد يتحسس طريقه من شكل إلى شكل، ومن مفهوم إلى مفهوم... في تكرار لا يمكن اعتباره معارضة بأي حال من الأحوال، وبرغم ذلك فإنه يستخدم القوة التخريبية الموجودة في أكثر عمليات الأزدواج دقة وتحديدًا.

٢ – الناقد التفكيكي يحاول عن طريق عملية اقتفاء الأثر تلك، العثور على العنصر داخل النسق الذي يدرسه والذي لا يخضع للمنطق، وعلى الخيط داخل النص المراد والذي سيكشف النسيج كله، أو الحجر القلق (غير الثابت) الذي سيؤدي إلى انهيار المبنى بأكمله.

٣ – إن التفكيك يلغي الأساس الذي يقف عليه المبنى عن طريق إظهار أن النص قد قام فعلاً بإلغاء ذلك الأساس، بطريقة مدركة أو غير مدركة، إن التفكيك ليس فكًّا لبناء نص ما، بل إثبات أن النص قد قام بالفعل بفك نفسه بنفسه[(٢)].

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦٨ نقلاً عن كتاب القراءة والاختلاف لجاك دريدا، ص٤٩.

(٢) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة ، ص٣٨٧ – ٣٨٨. مرجع سابق.

المبحث الثاني

المنهج التفكيكي في الاتجاه العقلي العربي في العصر الحديث

المطلب الأول: نشأة الاتجاه التفكيكي عند الاتجاه العقلي العربي، وأبرز رواد هذا المنهج:

لقد كان المنهج التفكيكي من ضمن المناهج الغربية التي جلبت إلى العالم الإسلامي مثلها مثل غيرها من مناهج العلوم الإنسانية والاقتصادية والسياسيّة، وكانت من حيث السياق التاريخي تابعة لأفكار الحداثة التي استقدمت عبر فئام كثيرة من المفكرين والمثقفين والأدباء الذين انبهروا ببريق الحضارة الغربية في كافة جوانبها الحضارية، وكان لمناهج العلوم الإنسانية الحظ الأوفر في النقل والترحيل.

التفكيك والبداية العربية:

يَعُدُّ الباحثُ (د. علي الشرع) الناقدَ العربي السعودي عبد الله الغذامي[(١)] أول من أشار إلى التفكيك في كتابه المعروف (الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشريحية — قراءة لنموذج إنساني معاصر) الصادر عام ١٩٨٥م، كما يعد الباحثُ علي الشرع أن ما ورد لدى الغذامى عن التشريحية هو من قبيل العموميات التي كان الوسط الثقافي العربي يتقبلها آنذاك[(٢)].

---

(١) عبد الله الغذامي: ناقد سعودي تخرج من كلية اللغة العربية في إدارة الكليات والمعاهد العلمية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية لاحقًا. نال شهادة الدكتوراه في الأدب من جامعة اكستر بانجلترا سنة ١٩٨٩م، عمل أستاذًا للنقد والأدب في جامعة الملك عبد العزيز بجدة من سنة ١٩٧٨م إلى سنة ١٩٨٩م ثم انتقل أستاذًا للنقد ونظرية الأدب بكلية الآداب في جامعة الملك سعود بالرياض. منح جائزة مكتب التربية العربي لدول الخليج في العلوم الإنسانية سنة ١٩٨٤/ ١٩٨٥م عن باكورة أعمال: الخطيئة والتكفير. وقد صدرت له كتب عدة بعد هذا الكتاب هي: الصوت القديم الجديد، الموقف من الحداثة، ومسائل أخرى، تسريح النص، الكتابة ضد الكتابة، المشاكلة والاختلاف، المرأة واللغة، ثقافة الوهم. ارتبط اسمه بالتنظير لحركة الحداثة في السعودية بمعناها الأدبي والنقدي، اتجه في السنوات الأخيرة من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي.

(٢) انظر: المغايرة والاختلاف، شجاع مسلم العاني، مقالة مجلة علامات، ج٤١، م١١، رجب ١٤٢٢هـ، ص٤٦٦

وقد كان الغذامي يطلق على (التفكيكية) لفظ (التشريحية)، لأنه يرى أن كلمة (تفكيك) تنطوي على معنى سلبي يدل على الهدم والتقويض، بينما – يرى – أن كلمة (تشريح) تدل على معنى إيجابي يفضي إلى كشف غور النص وليس هدمه[١].

ومع هذا فإن كلمة (Deconstraction) لم يتفق النقاد على تسميتها بـــ (التفكيكية) فإذا كان الغذامي أطلق عليها (التشريحية) فإن الدكتور سعد البازعي والدكتور ميجان الرويلي يسمونها بـــ (التقويضيّة) إشارة إلى المعنى السلبي الذي يكتنف منهج التفكيك الذي أنتجه المفكر الفرنسي جاك دريدا. فهم يرونها منهجًا للتشكيك في المسلمات وليست منهجًا لتقديم رؤيا علمية أو نقدية[٢].

يقول الدكتور/ سعد البازعي مؤكدًا هذا المعنى: (أن التقويض كممارسة نقدية للفكر والأدب بأنواعها يمدنا باستراتيجيات مختلفة في الدرجة، إن لم تختلف في النوع كما ألفه الفكر الإنساني من استراتيجيات شكوكية مغلقه، استراتيجيات يمكننا الإفادة منها من خلال الوعي بناحيتين هامتين:

الأولى أنها استراتيجيات محدودة بسياق ثقافي وشروط تاريخية معينة، والثاني أننا من الناحية الثقافية محدودون أيضًا بسياق وشروط موازية ومشابهة وإن لم تكن مماثلة لما يحدد ذلك التوجه الفكري النقدي، أي أن ثمة هامشًا للتحرك والمثاقفة تجعل التقويض مصدر إثراء لرؤيتنا الثقافية والإنسانية عمومًا، وهذا الهامش هو ما يحاول بعض النقاد العرب أن يتحركوا من خلاله وإن أساء البعض الآخر فهمه)[٣].

إن الموقف المتشكك القلق الذي يتبناه التقويضيون على اختلافهم من دريدا إلى ج. هللس مللر، حصيلة طبيعية ومتوقعة في السياق الثقافي الغربي، ولم تكن مصادفة أن ينطق دريدا من تنظيراته الأولى في نقد هوسرل وتلميذه هايدغر بعقلانيتهما الصارمة ووثوقيتهما

---

(١) انظر: الخطيئة والتكفير، د. عبد الله الغذامي، ص٥٠، مرجع سابق.

(٢) انظر: أضواء على النص المترجم. مقال د. خير الدين البقاعي. مجلة النص الجديد، العدد السادس، ذو الحجـــة، ١٤١٧هـــ.

(٣) انظر: محور التقويض أم تقويض المحور. دكتور سعد البازعي، مقال، مجلة النص الجديد، العدد ٥، ١٤١٦هـــــ، ص١٨٤، مرجع سابق.

المنطقية التي انعكست على نحو ما في علموية[1] البنيويين وطموحهم إلى (تثبيت) الفكر والثقافة الإنسانية على أساس أقرب إلى اليقين الرياضي منها إلى متغيرات المجتمع ومخاتلة اللغة واستعصائها على البنى الثابتة.

لقد فهمت التقويض وما زلت أفهمه على هذا الأساس (التصحيحي) والمنطلق من اقتناع مرحلة ثقافية غربية، ليس التقويض إلا إحدى تجلياتها بأن من الضروري إعادة النظر في كثير من مسلمات مرحلة سابقة، وسواء سمينا هذه المرحلة التي جاءت بالتقويض بما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة فالمحصلة واحدة)[2].

ثم يذكر البازعي مقولة للكاتب والناقد الأمريكي هلليس مللر حيث يبرز تصوره الشمولي والنسقي لمتغيرات الثقافة والفكر الغربيين فيقول:

(لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكا (بخلفيتي البروتستانتية) تنجذب إلى دريدا مثلاً. واعتقد أنني توصلت إلى الجواب: فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما والبروتستانيه إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء تتجه نحو ما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من الظلام الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عنها بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى... إن البروتستانتية لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط، حتى المسيح نفسه)[3].

لقد كان الغذامي -وهو أول من استخدم كلمة تفكيك – يحاول جاهدًا أن يقنع القارئ بأنه ليس تفكيكيًّا بالمعنى الحرفي للكلمة وأنه أقرب إلى رؤية الإمام عبد القادر الجرجاني منه إلى تفكيكية جاك دريدا، ومن يقرأ في كتاب (الخطيئة والتكفير) يجد القارئ أنه يطلق على منهج دريدا مصطلح (النحوية) وأن هناك تشابهًا كبيرًا بين مفهوم

---

(١) أي: علميّة.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٧.

(الاختلاف) بين جاك دريدا وبين الإمام عبد القادر الجرجاني سيما في كتابه (المشاكلة والاختلاف).

إن هذا النحو الذي سار عليه الغذامي هو الذي جعل بعض النقاد يرى أن منهجه في نقله للمنهجية التفكيكية يعد نوعًا من التلفيقية في قراءة الأفكار، وتلفيفية كذلك في صياغة المنهج الذي يريده مرجعًا لقراءة النص.

إن الغذامي كما يقول د. سعد البازعي ينفي أن يكون منهجه بنيويًّا أو تفكيكيًّا، ويقول إنه نصوصي ألسني يبحث عن البنية في النص ولكنه (يفتحها) ويطلقها للدلالة من خلال (الأثر) ثم إنه ليس تفكيكيًّا لأنه لا يبحث عن عيوب الخطاب، ولا يسعى لتقويضه، والتفكيكية التي يبحث عنها أقرب إلى الجرجاني منها إلى دريدا، ولكنه يستفيد من هذا الأخير، ثم إنه ليس (سيمولوجيًّا) خالصًا بل هو قريب منها ووثيق الصلة بها ولكنه ليس إياها تمامًا) [1].

وهنا يتسائل الدكتور البازعي: ماذا يتبقى من البنيوية أو التقويضية عندما ننـــزع عنهما بعضًا من أهم مرتكزاهما؟ ومن هذا السؤال يتفرع سؤال آخر: إذا انتفت عن التقويضية – أو التفكيكية – صفة التقويض وهي قلب المنهج ومضغته فما الداعي إذن إلى حشرها رافدًا منهجيًّا؟ إن التقويضية دون تقويض هي النقد الأدبي التقليدي المعروف الذي يفكك النص ثم يعيد تركيبه بعد استنباط دلالته وجمالياته[2].

لقد كان الهدف من إيراد اعتراض الدكتور البازعي على فهم الغذامي وطريقته في التعامل مع التفكيك بيان حالة الخلاف حول معنى التفكيك من جهة وثمرته كمنهجية في القراءة التي تشكل مثالاً للترحيل الثقافي للمفهومات والوسائل الغربية في التعامل مع النص والتراث، وإن كان كلاً من الغذامي والبازعي وغيرهم من المفكرين العرب يتفقون في الهدف النهائي وهو اعتبار هذا المنهج طريقًا إلى خلخلة المسلمات ولكنهم يختلفون في كيفية الوصول إلى ذلك.

---

(١) انظر: كتاب العلمانية والممانعة الإسلامية، تأليف علي العميم، دار النسائي، ط١، عام ١٩٩٩م، ص٢١١.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٢.

المطلب الثاني: تطبيق المنهج التفكيكي الغربي في دراسة النصوص الشرعية

يعد المنهج التفكيكي أحد المناهج الغربية التي تم استجلابها من الغرب ضمن السياق الثقافي الذي يعيشه المثقف العربي، حيث الانبهار والاستلاب الذي أصاب الكثير من المفكرين العرب الذين رأوا في المنظومة الغربية ومناهجها مخلصًا لبعث روح النهضة واليقظة في الأمة العربية والإسلامية.

[لقد فشل النقاد الحداثيون العرب في تحليلاتهم البنيوية والتفكيكية في نحت مصطلح نقدي جديد خاص بهم تمتد جذوره في واقعنا الثقافي العربي، كما أنهم فشلوا في تنقية المصطلح الوافد من عوالقه الثقافية الغربية] (1).

إن استخدام المنهج التفكيكي وتطبيقه في قراءة التراث الإسلامي عمومًا والنص الشرعي على وجه الخصوص يؤدي إلى نتائج خطيرة للغاية، وهذه النتائج قد تغيب عن أذهان بعض المفكرين العرب الذين يحاولون جادين صياغة مناهج جديدة لإعادة قراءة التراث وإنتاج القيم الجديدة، والنظرة التجديدية – على حد زعمهم – في قراءة النصوص الشرعية ومحاولة الموائمة بين النص الشرعي من جهة ومشكلات الواقع من جهة أخرى، وكان السبب الذي غيب المآلات الخطيرة التي تحصل باستخدام هذه المناهج هو الضعف في فهم الشريعة وأصول النظر والاستدلال والضعف في التأصيل العلمي المنهجي الواجب لمن يريد أن ينبري لعملية التجديد الديني في الوسائل والمضامين.

على أن هذا الأمر لم يكن حاضرًا عند كل المنكرين، فإن هناك من المفكرين من يحاول من خلال هذه المناهج الالتفاف على الشريعة وهدمها من داخلها، وخاصة أولئك المفكرون الذين ينطلقون من منطلقات فكرية تتصادم مع الأصول الشرعية، حيث تعليق المبادئ العلمانية والعقلانية المحضة، بل ويصرحون في أحيان كثيرة بعدم القناعة بقدسية النص الشعري وسلب الصفة الإلهية منه.

وفي هذا المطلب سوف يتم الحديث عن استخدام أشهر اثنين من المفكرين العرب

---

(1) المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٦٣.

الذين استخدام المنهج التفكيكي وإبراز قناعتهم بهذا المنهج في قراءة كل النصوص بإعتباره منهجًا معياريًّا لفهم النص – أي نص – والنص الشرعي على وجه التحديد، والتركيز على المنحى الفكري الثقافي في استخدام المنهج التفكيكي في القراءة التراثية الذي يشكل النص الشرعي القدسي مرتكزًا مهمًّا لأي باحث يدرس في تراث الأمة الإسلامية.

علي حرب والمنهج التفكيكي:

اهتم المفكر اللبناني على حرب[(١)] بالنص ومن ضمن ذلك النص الديني ومنه القرآن الكريم، وهو يصرح في مجمل نتاجه الفكري بأنه يرشح المنهج التفكيكي كاستراتيجية لقراءة النص، ويعده اختيارًا منهجيًّا من بين اختيارات ثلاثة:

- التفسير.
- التأويل.
- التفكيك.

فالتفسير – عنده – يقوم على الكشف عن مراد المؤلف ودلالة النص، ولهذا فهو يعطي – أي التفسير – الأولوية للمعنى على النص، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، فهو إذن يقوم على الاعتراف بأهمية اللفظ ودوره في إنتاج المعنى، أما التفكيك فإنه يقطع الصلة نهائيًّا مع المؤلف ومراده. إنه لا يلتفت إلى المعنى واحتمالاته ولا إلى القول وطروحاته، وإنما يهتم بما لا يقوله الخطاب أي مما يستبعده أو يتناساه أو يهمشه أو يحجبه[(٢)].

إن علي حرب ينظر إلى النص على أنه (لم يعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميدانًا معرفيًّا مستقلاً، أي مجالاً لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن. من هنا فهو يستأثر الآن باهتمام الباحثين، ويشتغل به أهل الفكر على

---

(١)

(٢) انظر: المنوع والممتنع، تأليف: علي حرب. المركز الثقافي العربي، ط عام ١٩٩٥م، ص٨١، بيروت.

اختلاف ميادين عملهم ومجال اختصاصهم) [(١)]. ولذا فإن النص عنده تحكمه رؤية جديدة مفتوحة تستبعد منهجين كلاهما يقوم على الحجب والاستبعاد، فهي تستبعد أولاً: المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعتبر أن الخطاب هو مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته موجود في عقل أعلى أو متعال، إلهي أو إنساني يتصف بالمعنى والقصد، وتستبعد ثانيًا المنهج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه... وحدها النظرية الجديدة التي أوثر تسميتها (انطولوجيا النص) تعيد الاعتبار في آن للنص ولتفاسيره وقراءاته...) [(٢)].

إن هذا المنهج الذي يتخذه علي حرب وغيره من الكتاب التفكيكيين العرب باعتباره منهجًا معياريًّا في قراءة النص يصطدم مع إشكال كبير عند قراءة النص القرآني، فالقرآن كلام الله سبحانه وتعالى، والسنة هي كلام النبي محمد ﷺ وهي نصوص لا تنفصل عن قائلها، ذلك أن فصلها عن قائلها ينـــزع منها صفة القدسية، ويطلق الأيدي العابثة بها إلى إبطالها وإبطال دلالاتها الثابتة.

إن التفكيك – عند علي حرب – يقطع الصلة بالمؤلف ومراده، ويتعدى المعنى واحتمالاته، إنه لا يهتم بالمعنى بقدر ما هو سعي من التحرر من إمبرياليته...! ولا يبحث عن الدلالة الحقيقية للنص، بل يتعامل مع النص نفسه بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتفرض نفسها، ولهذا فإن التفكيك هو اشتغال علي بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته، فالتفكيك يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف... والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه، وهذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك[(٣)].

ويضع علي حرب بعض القواعد حول نقد النص تفكيكيًّا يجدر الوقوف عندها لأنها

---

(١) انظر: النص والحقيقة. علي حرب، ص٧، ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

(٢) أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر. تأليف: علي حرب، ص٣٣، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م.

(٣) انظر: الممنوع والممتنع. علي حرب، مرجع سابق، ص٥٤.

تشكل أصولاً يعتمد عليها الاتجاه العقلي العربي في نظرته للنصوص الشرعية ومن هذه القواعد:

أولاً: (النصوص سواء): فالاختلاف هنا لا يهم، والفرق هنا لا يهم، سواء كان من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، إنما الذي يهم كيفية انباء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله.

هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصًّا لغويًّا[1].

وعلى هذا فإن التعامل مع النص — عند علي حرب — يتم معا دون تمييز بين النص الشعري وبين غيره ما دام نصًّا لغويًّا، ولا يكون للنص الشرعي أي ميزة له، حيث يسقط عليه منهجياته كما يسقطها على قولٍ لماركس أو إبليس أو فرعون!

ثانيًا: (كينونة النص)، حيث يصبح النص مستقلاً، وينظر إليه دون إحالته إلى مؤلفه، ولا إلى الواقع الخارجي. ففي منطق النقد يستقل النص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع[2].

إن هذه القطيعة التي يرددها علي حرب وجموع التفكيكين بين المؤلف وقوله — وهي صفة ظاهرة في الدراسات والأفكار البنيوية والالسنية في الفكر المعاصر — تؤدي حتمًا إلى سلب الصفة الشرعية من أي قول لله ولرسوله ﷺ، وإذا كانت هذه القطيعة قد تقبل في كلام البشر، فإنها لا تقبل في الإطار الشرعي لأنها ستبقى ناقصة إذا فصلت عن قائلها، بل إنها ستبتعد عن مراد الله ومراد رسول ﷺ، وهذا سيؤدي إلى إعمال الشهوات الخاصة والآراء الذاتية والمرادات الفردية الخاصة على هذه النصوص، وهذا المسلك يحدث نوعًا من الخلل حيث يغيب القائل الأصلي للنص، ويحل نفسه محله، وبهذا لا يقع له ما يريد من تغيب دور القائل في النص وإنما يحدث نوعًا من التحييد للقائل الأصلي ليتم العبث بالنص ودلالاته.

---

(١) انظر: النص والحقيقة، علي حرب، مرجع سابق، ص١١ — ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

ثالثًا: لا يوجد حقيقة جوهرية للنص.

وعلى هذا فإن النص – عند علي حرب – لا يملك حقيقة جوهرية وثابتة، وهنا لا يكون هناك مجال للخطأ والصواب في فهمه، فهو يرى أن النص يتعامل معه بناء على أن الحقيقة هي معزولة عنه ولذلك يقول في هذا المعنى:

(فالنص النبوي مثلاً لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة ويتطابق معها. بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو، أي في رؤيته للوجود وفي آلية إنتاجه للمعنى وفي كيفية تعامله مع الحقيقة أو في طريقته في الكلام على الأشياء) (١).

وعلى هذا فإن النص الشرعي النبوي عند علي حرب مجال مفتوح وواسع لكل أحد أن ينتج ما يشاء من المعاني والدلالات، وكلها تعبر عن مراد النص حتى لو كانت متعارضة أو متباينة، وبهذا تكوين النصوص التي أخبر بها النبي ﷺ صحابته واعتقدوها وعملوا بها نوع من الغش والعبث إذ أن أقواله لا تحمل في ذاتها حقيقة جوهرية، بل تكن حقيقتها في مراد القارئ ورأيه، حيث تنقلب تلك الحقائق والتصديقات التي فهمها الصحابة الكرام لتكوُّنِ معانٍ جديدة في القرون المتأخرة لأن النصوص في أصلها لا تحمل حقائق ثابتة.

وفي نظرة علي حرب لـــ (استراتيجية النص) يرى أنه (لا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده) (٢).

وأما عن سبب سكوت النص فهو يرى أن (النص يسكت ليس لأن مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقية من سلطة يخشاها ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسري القرآن، بل لأن النص لا ينص بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول... ومن هنا يتصف النص بالمخادعة والمخاتلة ويمارس آلياته في الحجب والمحو أو في الكبت والاستبعاد...) (٣).

---

(١) المرجع السابق، ص١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

إن هذه النظرة من علي حرب للنص تحيله إلى كومٍ من الألغاز والأحجيات الخفية القريبة من التأويل الباطني للنصوص، ويكون الله تعالى قد خاطب عباده بالقرآن بمعان خفية لا تظهر بالكلام، ولا يمكن الوصول إلى أي حقيقة ظاهرة في أي نص لأجل عملية (الحجب) الذي يمارسه النص – حسب مفهوم حرب – ويبقى القارئ في عملية (مخاتلة) مستمرة مع النص، وتكون مهمة القارئ هي قراءة مالم يقله النص، وليس ما قاله ونطق به.

يرى علي حرب أن النص لا يعبر عن حقيقته، وإنما كل نص يصنع حقيقة ويوهم الناس بها وليس بالضرورة أن لها وجود، والفضل في هذا الكشف يعود إلى مفكري التفكيك وإلى اكتشافات دوسوسير في زلزلة المعنى والحقيقة[1].

ويرى علي حرب في حديثه عن بعض جوانب الاجتماع والأفراد بوجوب إعطاء الباحث الحرية الكاملة في النقد، وأن يتخلص الباحث من كل سلطة حسية أو معنوية، ويتجرأ على نقد النصوص دون حرج حتى لو كانت هذه النصوص نصوصًا قرآنية أو أحاديثَ من كلام النبي ﷺ، بحيث تكون حرية النقد كاسرة لكل منهجية علمية في نقد أي نص كان.

يقول علي حرب عن الحرية إنها: (إمكانية الدخول على الإسلام من هوامشه ومنافيه، أو من مكبوتاته ومرذولاته، أو من عوالمه السفلية وقبلياته التاريخية، أو إمكانية الدخول على التراث الإسلامي من خارجه، كما يفعل المفكرون العرب المعاصرون الذين يدخلون على الإسلام وتراثه من الفضاء الغربي الحديث على اختلاف عقلانياته وأدواته المنهجية وأنظمته المعرفية) [2]، وهذه الحرية (تعني إمكانية التعامل النقدي مع الإسلام لا بوصفه مرجعية قدسية أو سلطة معرفية لا تجادل أو هوية ثابته ونهائية، بل بوصفه أحداثًا تاريخية أو مخزونًا ثقافيًّا أو رأس مال رمزي...) [3].

---

(١) انظر: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م، ص١٧، ٧٣.

(٢) علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ص١٠٨، ط١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٧م.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٩.

إن قراءة علي حرب (التفكيكية) للنص الشرعي تبدأ من فتح النص أمام كل ناقد باعتبار تساوي النصوص الشرعية مع غيرها من دون أي ميزة، ثم سلب النص الحقيقة الكامنة فيه وجعله نصًا عبثيًا ليس عنده ما يقوله، ثم الدعوة إلى الحرية الكاملة في نقد النص وكسر أي حاجز يعوق ذلك بسبب فصل القول عن قائله ونزع القداسة من أي نص.

إن علي حرب بهذا لم يترك أي باب إلا فتحه وزينه لمن يريد أن يعبث بالنصوص الشرعية باسم المنهج النقدي التفكيكي، ولذلك فإنه ينتقد حتى من يبدي إعجابه بالقرآن ، فلقد صرح محمد اركون مرة بإعجابه بالقرآن فلم يرق الأمر لعلي حرب لأن قول أركون (موقف إيماني عقائدي أو عشقي لا موقف ناقد محلل) [1]، وأما ما يعجبه في أركون فهو نقده الصريح للقرآن، حيث يرى أن قراءته النقدية (أجدى وأخصب من القراءات الأيدلوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة أي جاهزة نهائية) [2].

إن علي حرب بهذا يعد من أشد الفلاسفة غلوًا في الموقف من الشريعة ونصوصها، ومن أشد المفكرين تطرفًا في نبذ القيم الشرعية وجعل الأولوية للإنسان[3] بدل الإسلام والدين، وهو كذلك يملك جرأة منقطعة النظير في التصريح بنقد النصوص الشرعية مخالفًا كثير من المفكرين الذين يحومون حول الحمى دون أن يصرحوا بما يصرح به علي حرب من أن النصوص الشرعية خالية من أي حقائق عقلية حيث يرى أننا (لو نظرنا إلى النص النبوي من منظار نقد العقل لبدا لنا خاليًا من أية معقولية. من هذه الوجهة يُقرأ الخطاب بوصفه كاملاً لا مصداقية له ولا صلاحية، أي يجري التعامل معه وكأنه سند لا رصيد له من الحقيقة) [4].

وبهذا يكون علي حرب من المفكرين الذين لا يملكون أي قيمة ثابتة أو عقيدة محترمة يؤمن بها ويصدق، ولذا لا يستغرب منه هذه المواقف تجاه النص فعنده: (ليس المهم ما نؤمن

---

(١) النص والحقيقة. نقد النص، مرجع سابق، ص٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص٦٦.

(٣) انظر: الاستلاب والارتداء، مرجع سابق، ص١١١.

(٤) النص والحقيقة. نقد النص، مرجع سابق، ص٦٥.

به، وإنما المهم كيف يمارس المرء إيمانه أو يتعاطى مع معتقده سواء كان يؤمن بالدهر أم بغيره، بالخالق العظيم أم بالانفجار الكبير) [1].

محمد أركون والمنهج التفكيكي:

يمثل محمد أركون شخصية حاضرة في الحركة الفكرية المعاصرة وخاصة في الوسط العلماني، وهو يشكل النموذج الأبرز في التأثر الكبير في الفلسفة الغربية المعاصرة ومنهجياتها، وما تخلفه من موقف رافض للأديان، واشتهر بإنزال وتطبيق تلك المنهجيات في تناول قضايا الإسلام والموقف من النصوص الشرعية من خلال نتاج كبير في التأليف والحضور الثقافي على كافة المستويات.

إن أركون يجمع في فكره مناهج عديدة لا منهجًا واحدًا، وأشهر هذه المناهج التي يستخدمها أركون في قراءته للنصوص بما في ذلك النصوص الشرعية الثلاثة:

١ – منهج القراءة السيميائية أو التحليل السيميائي للنصوص المقدسة[2].

٢ – المنهج التفكيكي، أو منهج الحفر والتعرية على أساس أن التراث الإسلامي كما يقول هو (مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، كطبقات الأرض والجيولوجية الأركولوجية) [3].

٣ – المنهج التاريخي، أو ما يسميه (التاريخانية)، وتطبيق علم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام.

وكان هدف أركون من المنهج الأخير هو (مواجهة الرفض العنيف الخاص بالمناضلين من أجل الإيمان، الذين يشكلون اليوم في كل مكان مجموعات عديدة تهدد بالخطر كل الأنظمة الراهنة) [4].

---

(١) الاستدلاب والارتداء، علي حرب، ص١١٤.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧م، ص٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠.

(٤) المرجع السابق، ص٨٧.

لقد قذف أركون إلى المكتبات العديد من الكتب والدراسات التي توحي عناوينها بدلالات كثيرة على منهجه في تناول التراث الإسلامي، وأهم هذه العناوين ما يلي:

١ – الفكر الإسلامي: قراءة علمية.

٢ – الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد.

٣ – كيف نقرأ القرآن؟ مقدمة لترجمة خازيمير سكي للقرآن.

٤ – تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

٥ – الإسلام والعلمنة.

٦ – الأسنة العربية في القرن الرابع الهجري.

٧ – مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي.

٨ – الخطابات الإسلامية، الخطابات الإستشراقية والفكر العلمي.

٩ – الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن).

١٠ – الفكر العربي المعاصر.

١١– من أجل نقد للعقل الإسلامي.

يعيش أركون في أوروبا ويدرس في السربون منذ عام ١٩٦١م، ويقول عن نفسه أنه منخرط في نقد العقل الإسلامي منذ أكثر من عشرين عامًا[(١)]، وأنه ينتمي إلى فضاء الحداثة الفكرية الأوروبية (لا أستطيع في ما يخصني كمسلم أن انتسب إلى أي واحدة من هذه الصيغ السائدة، لأنها منقوضة جميعها من قبل الحداثة الأوروبية التي أتبناها) [(٢)].

ومن هنا يعلق أركون جعل المنهجيات الغربية حاكمًا على التراث الإسلامي ومعيارًا لما يقبل منها وما يرد باعتبارها كشوفًا علمية ومنهجية قطعية شأنها في هذا شأن الكشوف التقنية العلمية الغربية.

---

(١) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٦١، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠م.

(٢) العلمية والدين، تأليف أركون، ص٥١، ترجمة هاشم صالح ط١، دار السافي، لندن، ١٩٩٠م.

لقد توسع أركون في استخدام المناهج الغربية المعاصرة حتى وصل به الحال إلى تصحيح نقد (ماركس) للدين وأنه لم يكن خاليًا من المتانة والصحة[1]، وقد صرح مترجمه إلى العربية هاشم صالح هذه الحقيقة حيث يقول: (غني عن القول أن مهاجمة أركون – ومهاجمتنا أيضًا – للماركسية الدوغمائية أو الأرثوذكسية الجامدة لا يعني أننا ضد الماركسية! على العكس إننا نعتقد بأهمية وجود تيار ماركسي عربي ذكي ومنفتح وقادر على طرح مشاكلنا بطريقة فعلاً ماركسية!.. وهذا ما يفعله عمقيًّا محمد أركون دون جلبة أو ضجيج، ودون أن يدعي الماركسية) [2]. ولعل هذه النظرة الماركسية للدين هي التي خلقت العقلية المنهجية لمحمد أركون، والتي تقف موقفًا شديدًا من الدين، وإعمال آليات التفكيك في نصوصه التي تؤدي إلى إبطال دلالاتها الشرعية، وجعلها في مصاف كلام البشر القابل للتحريف والرد وإنتاج المعاني والدلالات البعيدة عن مراد القائلين.

إن النتيجة الطبيعية لاستخدام (أركون) وغيره من المفكرين العرب لآليات ومناهج معاصرة نشأت في ظروف غربية خاصة، من حيث السياق والأنساق التاريخية والفكرية تحدث نتائج خطيرة في قراءة التراث الإسلامي، وهذه النتيجة لم يتنبه لها الباحثون في الشريعة والذين ينطلقون من اعتبار القرآن والسنة نصوصًا شرعية مقدسة، بل حتى أولئك الغربيون الذين يهتمون بالدراسات المنهجية المعاصرة، ففي سؤال وجهه (رون هاليبر) إلى محمد أركون في كتاب (العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد اركون) حين سأله عن القطيعة المعرفية الجذرية بين التقليد والحداثة فقال:

(ألن تفرز هذه (القطيعة) لمتطلبات المنهج والنقد الجديدة داخل (الإطار الجديد للمعرفة) قراءة مختلفة للقرآن ستعطي بدورها فهمًا مختلفًا لمضمون القرآن؟ إن تفسيرات علماء الدين التقليديين المرتبطة بمعرفية ما قبل الحداثة، قد أصبحت غير مفهومة وغير ملائمة

---

(١) انظر: كتاب أركون الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٠٧.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الإنماء القومي مع المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، ١٩٢٦م، ص٢٣٤.

وبالتالي عقيمة بالنسبة للمؤمن المعاصر، أليس كذلك؟)[1].

يجيب أركون: (لا يمكن الإجابة بدقة على هذا السؤال الجوهري حول صلاحية مضمون النصوص الموروثة عن الماضي لجميع الثقافات، طالما لم نخلق معايير فلسفية ومتفق عليها بالإجماع لعملية التقويم تلك، إن الحداثة التي تعتمد عليها كإطار للفكر والتحليل كثير بحد ذاتها العديد من الأسئلة التي ما زالت دون إجابة، أو إلى إنزال الكتاب من مكانته المقدسة المتعالية إلى صورة تجعله مثل أي كتاب أرضي[2]، والوصول به إلى مقاربة انثربولوجية[3]، بعيدًا عن النظرة الدينية، أو من أجل (تحييد العقائد) كما يقول مترجمه[4]، أو من أجل فتح (السياج الدوغمائي المغلق) والمقصود به الإسلام[5]، أو كما يقول أركون: (ما أريده فعلاً، هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي...) [6] أي الوصول إلى (فكر إسلامي محرر...) [7].

(محمد أركون... والحدث القرآني):

يصطلح أركون على عبارة (الحدث القرآني) ويعرف الحدث القرآني (أنه دعوة موجهة للضمير البشري تستهدف الظروف الوجودية التي أطلقتها وأنعشتها) [8] ثم إن أركون يرى أن الحدث (الإسلامي) يتعارض مع (الحدث القرآني) حيث أسهم الحدث الإسلامي في

---

(١) العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، تأليف: رون هاليبر، ترجمة: جمال شحير، ط١، ٢٠٠١م، دار الأهالي، سوريا، دمشق، ص٢٣٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٥٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٧٩.

(٤) انظر:المرجع السابق، ص٧٢.

(٥) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص١٢.

(٦) تاريخية الفكر الإسلامي، ص٥٦.

(٧) انظر: المرجع السابق، ص٥٨.

(٨) محاولات في الفكر الإسلامي ص٣١١ من النص الفرنسي نقلاً عن العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص

تشويه الحدث القرآني وسلب منه مضمونه فيقول (لقد سرق الحدث الإسلامي معنى الحدث القرآني ومضمونه، بعد أن قام بنشر اعتباطي – أو بالأحرى أيديولوجي – للمحايث بدلاً عن المفارق... وللشريعة بدلاً عن الفكر وللتام المغلق بدل الرسالة المفتوحة) [(١)].

إن هذا المفهوم عن الإسلام عن أركون يجعله (هوية مجردة يختلف مضمونها الحقيقي حسب ثقافة كل فرد وحسب انتمائه العرقي السياسي) [(٢)]، وبهذا لا يصبح للقرآن ولا للإسلام الذي هو دين من الله تعالى أي وجود واقعي، وكل فكرة أو قيمة أو عقيدة منسوبة إليه هي في حقيقتها رأي للفرد ناتج عن انتمائه العرقي أو الثقافي أو السياسي، وهذا ما يعنيه أركون من فصله بين (الحدث القرآني) و(الحدث الإسلامي) الذي انتصر في زمن معاوية[(٣)] – على حد قوله – وهذا بفتح التأويل للنص القرآني المكتوب الذي لا يشكل عند أركون سلطة قطعية، بل إن كل خطاب سردي، أو تأويل للنص المكتوب بأي وسيلة أو منهج هو في الحقيقة إحالة إلى كلام الله الذي أنزل على محمد ﷺ.

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٩٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٩٣.

المبحث الثالث

نقد المنهج التفكيكي في دراسة النصوص الشرعية

المطلب الأول: نقد استخدام المنهج التفكيكي بإعتباره وسيلة لقراءة النص:

لقد تعامل المنهج العقلي المعاصر مع النص الشرعي بعدة مناهج ما بين نقدٍ وتأويلٍ وتفسير وتفكيك، وهذه المناهج المعاصرة بقواعدها وأصولها وفروعها ومضامينها مستمدة من الفكر الغربي، فهي مناهج منطقة الجذور في الأمة الإسلامية، إلا ما كان من التأويل والتفسير الذين لهما حضور في التراث الإسلامي.

إن هذه المناهج المعاصرة – وبالأخص التفكيك – مناهج قد وضعت لدراسة النص الفلسفي والأدبي والتاريخي الغربي، وهي تشكل في سياقها التاريخي مرحلة من مراحل الحراك الثقافي والفلسفي الغربي، فالتفكيك مثلاً يطلق عليه النقاد بأنه فكر ما بعد الحداثة التي كانت فتنة للكثير من الأدباء والمفكرين العرب الذين عاشوا حياة استلاب للحضارة الغربية المعاصرة بكل أبعادها الحضارية، وكان سبب هذا الانبهار بالحضارة الغربية يعود إلى أسباب كثيرة منها:

١ – السقوط الحضاري الذي أصاب الأمة الإسلامية في تاريخها المعاصر، حيث تنوعت عند أبنائها الطرائق التي لابد من فعلها لتحقيق النهوض للأمة من كبوتها وانكسارها، فكان الطرح العقلي الذي ينطلق من اللحظة النهضوية الغربية حاضرًا في تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، الذي رأى بإتباع الغرب في كل المجالات سبيلاً للنهوض والسباق الحضاري مع الأمم الأخرى من جديد.

٢ – الجهل بمكونات الأمة الحضارية والعلمية ومناهجها الأصيلة، مما حدا بهؤلاء الكتاب إلى البحث عن الخلاص عند طريق استخدام مناهج الشرق والغرب، دون أن يدروا بأنهم يملكون كنوزًا ثمينة من المناهج والقيم والتراث الذي يشكل انطلاقتهم الحضارية المنشودة، والذي يحتاج منهم إلى بعث جديد، وتجديد في تناوله، فعلم الحديث، ودراسة

الأسانيد، وعلم الجرح والتعديل، وأصول الفقه، والقواعد الفقهية، والنظريات المقاصدية، ونقد متون السنة، والدراسات التاريخية والاجتماعية الإسلامية تعد تراثًا عظيمًا لم تعرف البشرية تراثًا بقوة تماسكه، وصحة مقدماته ونتائجه، وشموليته لقضايا العلم والعمل، وعظمة هذا التراث لا يدركها إلا العالمون بأسراره الذين عاشوا في أكناف العلم والعلماء، وعلموا أصوله وفروعه وسعته ومرونته، ولذا فهم ليسوا بحاجة إلى استجلاب مناهج أجنبية نشأت في بيئات خاصة لها شرائطها الموضوعية التي شكلت هذه المناهج، فهي لا تصلح إلا لبيتها ومنشئها.

لقد تنوعت المناهج النقدية المعاصرة وأصبحت مدارس لها أتباعها الذين تدور بينهم وبين خصومهم حروب طاحنة حول صحة هذه المناهج من عدمها مثل البنيوية والتفكيكية والألسينات والقراءات السيميائية ومناهج الشك والمنهج الظاهري وغيرها من المناهج التي تعتبر امتدادًا لمناهج الاستشراق التي كانت موجهة إلى العالم الإسلامي لدراسة ثقافته وتراثه وجغرافيته ليصب كل ذلك في صالح الحركة الاستعمارية الغربية للعالم الإسلامي من خلال إختراق الأمة الإسلامية من داخلها، وتقويض أركان فكرها وخلخلة مسلماتها وعقيدتها ليكون ذلك طريقًا إلى إذابة هويتها والذي يسهل عملية الاستعمار المرادة.

لقد كان المستهدف في هذا كله هو (النص) الشرعي الذي تنوعت حوله المناهج المعاصرة والتي تجتمع على نتيجة واحدة وهي إبطال دلالته ومعانيه الشرعية سواء مورس معه القراءات (الماركسية المادية) أو القراءات (التأويلية) أو القراءات (التفكيكية) أو تعامل معه المنكرون بمنهج الشك المنهجي الذي يمارس على الحقائق العلمية المادية في المعامل البحثية، وكل هذه المناهج تؤكد على حقيقة واحدة – بزعمهم – وهي أن (الدين) لا يمثل حقائق مطلقة، ولا يخاطب العقل وإنما يخاطب الوجدان والشعور، يقول طه حسين: (إن الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية) [1]. لأن العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من

---

(١) الخصومة بين العلم والدين هي جوهرية في التفكير الغربي الذي وجد نفسه في صراع مع الدين (المحرف)، والذي لا يشق مع العقل الصحيح، ولكن هذا المبدأ منتف في التفكير الإسلامي الذي يسير الدين والعلم على سنن الوفاق والانسجام إذ لا تعارض بين النص الصحيح والعقل الصريح.

ملكات الإنسان وإنما يتصل أحدها بالشعور، ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف، ولا يتأثر الآخر بالخيار إلا بمقدار، ولا يعنى بالعاطفة إلا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله) [1].

إن هذه المعاني التي يتحدث عنها طه حسين هي معانٍ مشتركة عند جميع من يعتمد في دراسته لـــ (النص الشرعي) على المناهج الغربية التي نشأت في جوٍ من الشك والريبة من الوحي، بل وجوٍّ من الإلحاد الذي ضرب أطنابه في الغرب، والذي يعتمد في إثبات الحقائق على الحسن والتجربة، ويحصر مسائل العلم وحقائقه عليها، وقد نقل أنور الجندي عن – طه حسين – قوله: (إن الكتب السماوية لم تقف عند إثبات وجود الله ونبوة الأنبياء وإنما تعرضت لمسائل أخرى تعرض لها العلم بحكم وجوده، ولا يستطيع أن ينصرف عنها، وهنا ظهر تناقض كبير بين نصوص الكتب الدينية وما وصل عليه العلم) [2].

المنهج التفكيكي.. وإشكالية المنهج ونتائجه:

لا يخلو منهج من المناهج من صحة في بعض نتائجه، أو وجود ثمار حسنة فيه، ولكن الذي يحدد صحته من فساده هو النظر إلى مآلاته وآثاره، وخاصة إذا كان موضوعة هو (النص الشرعي) حيث إن من أكبر المفاسد الناتجة من النقد ومناهجه قديمًا وحديثًا هي في إنزالها على مالا يصح إنزالها عليه، ويمكن أن تحدد مفاسد استخدام المناهج النقدية من أربع جهات:

١ – من جهة الناقد.

٢ – من جهة الآلة التي يستعين بها.

٣ – من جهة التصورات التي تحكم العمل النقدي وتؤثر فيه.

٤ – من جهة النص المنقود والنتائج المركبة عليه.

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، غازي التوبة، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٢) (طه حسين) حياته وفكره في ميزان الإسلام، تأليف أنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة، دون بيانات أخـــرى، ص٥٩.

والمتأمل في مناهج النقد الفلسفي في العالم الإسلامي يجد أنها مجتلبة من الغرب من حيث اعتبارها أدوات منهجية للنقد الفلسفي، أو من خلال الجو الذي أثر في نشوئها، حيث رحلت هذه المناهج دون اعتبار لتلك الأوضاع التي نشأت فيها مما أحدث فسادًا كبيرًا في عقيدة الأمة وتصورها.

ويمكن تلخيص إشكالية المنهج التفكيكي في النقاط الآتية:

الأولى: أن إثبات الحقائق أمر حسم منذ الفلاسفة الأقدمين، ولم ينكر الحقائق إلا السفسطائيون الذين لم يستطيعوا الوقوف أمام الحقائق العقلية القطعية التي تثبت هذه الحقائق، وأن السفسطة عبث صبياني لنقض أساس الوجود، ويسلب القيمة من الكون والإنسان والحياة، وهكذا فإن المدرسة التفكيكية الحديثة من خلال إبطال المعاني القارة في (النص) تعيد السفسطة من جديد التي تنكر الحقائق، إذن فالتفكيكية (كما قال عنها دريدا ذاته، فكر لا يريد أن يقول شيئًا لأنه تجاوز إرادة القول أصلاً ومنطلقًا، ونحن كنا نريد قول كل شيء ونبتهج حين نجد لدى (الآخر) ما يغذي فينا هذه الرغبة العميقة كهوة بلا قرار. التفكيكية إذن (لا أدرية) جديدة، نفي متصل ومكرور للمعنى الذي كنا نبحث عنه، ونختلقه عندما لا نجده) [1].

ثانيًا: سبقت الإشارة إلى أن القراءة التفكيكية تغيب المؤلف ومقصده، وهذا الأمر يغيِّب أي معنى ملزم أو مرجعية لفهم النص، ولا يبقى للناقد التفكيكي إلا لغة النص، ولكنها لغة فقدت علاماتها القدرة على الإحالة أو إحداث دلالة أو تثبيت معنى[2].

وبعيدًا عن دعاوى التفكيك بالأصالة والجدة، ونبرة التفكيكيين العالية في تأكيد قيمة الثورة التي أحدثوها في النقد الأدبي المعاصر، إلا أن القول بانتفاء القصدية – وهو يقع في صميم مشروع التفكيك – ليس جديدًا وليس تفكيكيًّا، بل إنه في الواقع يمثل ذروة فكر النقاد الجدد (إليوت ومدرسته) وقد شاع استخدام (خرافة القصدية) (Intentional

---

(١) ملاحظات حول التفكيكية، د. معجب الزهراني، مقال، مجلة النص الجديد، السعودية، العدد الخامس، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص٢٣٣.

(٢) انظر: الخروج من التيه، تأليف: د. عبد العزيز حمود، مطبوعات عالم المعرفة، رمضان، ١٤٢٤هـ، ص٢٠٨.

Fallacy) منذ استخدمها كلينث بروكس لأول مرة عام ١٩٥٤م، أي قبل ظهور البنيويين على الساحة ببضع سنوات، وقبل ظهور التفكيك بسنوات أكثر[١].

إن نفي القصدية يتسق مع فكر النقد الجديد والنظرية الموضوعية المنادية بتحليل النص بعيدًا عن كل من الشاعر والمتلقي، أي بعيدًا عن قصدية القائل وعن أهواء وميول وقيم المتلقي المسبقة، وقد كان النقد الجديد في ذلك يهدف إلى تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التجرد من الذات، ذات المبدع وذات المتلقي والاحتكام فقط إلى النص في حد ذاته، لكن نقاد الحداثة والتفكيكيين على وجه الخصوص، طوروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير، فقصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد، لا يوجد نص مغلق ونهائي، ولا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصًّا جديدًا مبدعًا[٢].

ثالثًا: إن الأخذ بالمقولات التفكيكية، وخاصة تلك القائلة بغياب النص الثابت، ونفي المركز ومحاولة اللعب الحرفي الدلالة (لا نهائية القراءة) تجعل كل القراءات التي تبذل مع أي نص قراءات متساوية، لا فرق بين من أساء القراءة وبين من أحسن القراءة، بل تجعل كل إساءة للقراءة هي قراءة صحيحة في نهاية المطاف، وهذا يؤدي إلى حالة من الفوضى التي تترتب على الأخذ بالمقولات التفكيكية[٣].

رابعًا: إذا كان العمل التفكيكي يستهدف نفي المعنى الملزم للنص، ويغيب المؤلف ومقصده، فماذا يبقى للقارئ إذن؟ لا يبقى بعد ذلك للقارئ إلا (لغة النص) لكنها لغة فقدت علاماتها القدرة على الإحالة إلى معنى أو دلالة.

---

(١) انظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمود، مرجع سابق، ص٥٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٥٩.

(٣) وقد حاولت جاهدًا تتبع الدراسات التي حرصت على نقد التفكيك منهجًا لقراءة النص، وحاولت جمع ما كتب حول هذا الموضوع، ولم أجد مثل مشروع الدكتور عبد العزيز حمودة في كتبه الثلاثة (المرايا المحدبة) و(المرايا المقعرة) و(الخروج من التيه) حيث اجتهد الباحث في دراسة مذاهب الحداثة وما بعدها بعد أن عاش في كنفها سنوات طويلة، والكتب من إصدارات دار المعرفة في الكويت.

إن النقد المتوجه إلى التفكيك يتوجه بصفة عامة إلى (لا نهائية المعنى) أو الدلالة، فالتفكيكيون ينتقدون المنهج البنيوي بأنه قاصر بكل أنساقه على تحقيق المعنى، ثم جعل التفكيكيون كل قراءة صحيحة، إذ لا توجد قراءة خاطئة، حيث تكون كل قراءة هي قراءة صحيحة حتى تأتي قراءة أخرى تفككها، فيكون الوضع والصورة هكذا أن كل قراءة صحيحة.

إن التفكيكيين (ينطلقون من موقف فلسفي ونقدي ينادي بنسف التقاليد وحرق المكتبات ورفض أي سلطة مرجعية. ولكنهم لا يقدمون بدائل جديدة وحقيقية، البدائل الوحيدة التي يعرفونها هي بدائل قديمة تنتمي إلى نفس المذاهب التي يرفضونها والتقاليد التي ينسفونها، وإن كانت تغلف في صياغات براقة، تحقق لها البريق المؤقت إلى أن تكتشف حقيقتها، ويصل التفكيكيون في تعصبهم لثوريتهم الزائفة إلى التهجم الشرس على كل من يحاول كشف قواعد اللعبة، سواء كان من داخل معسكر التفكيك، كما حدث في حالة كاللر التفكيكي اللامع الذي تجرأ على تبسيط الاستراتيجية، أو من خارج معسكرهم، كما حدث في حالة إبرامز الذي يعتبر من ألمع دارسي الأدب في الخمسينات والذي لم يتورعوا عن إتهامه بالجهل والتخلف)[١].

موت المؤلف... وانتفاء القصدية:

لم يكن التفكيكيون هم أول من استخدام مصطلح موت المؤلف أو انتفاء قصده، فالبنيويون كانوا يرون أن النص نسق مغلق كلي يعتمد في تحقيقه للدلالة على العلاقة الداخلية بين عناصره ووحداته والعلاقات الخارجية مع النسق العام للنوع. أي أن النص مستقل ذاتي، ولا وجود فيه للمؤلف[٢].

ولكن التفكيكيون هم الذين كانوا أكثر النقاد صخبًا في الحديث عنها خاصة بعد إعلان بارت الرسمي عن موت المؤلف ونفي القصدية في النص.

---

(١) المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٣٩٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٨.

إن المقصد من نفي المؤلف وإبعاده في استراتيجيته التفكيك هو كسر المرجعية الثابتة للنص، واللعب الحر اللانهائي.

إن التفكيك بهذه الصورة يفرط عقد المعرفة والوجود، ويفكك الإنسان وكيانه، والقوانين والأنظمة، حيث أصبحت الكينونة لا وجود لها في استراتيجية التفكيك إلا في اللغة، وهذه اللغة في التفكيك هي لغة خداعة مراوغة بعد أن انفصلت عرى الترابط بين الدال والمدلول، وأصبحت حركة العلامة مقتصرة على مطاردة الدال للمدلولات التي تراوغها، وتتحول هي الأخرى إلى دوال لمدلولات أخرى مراوغة، وهكذا تستمر حركة اللعب الحر للعلامة إلى مالا نهاية(١).

(إنه في عصر خيمّ عليه الشك تفقد المراكز المرجعية، كالعقل والإنسان والوجود والله قيمتها التقليدية، والنتيجة دلالة لا نهائية ومعنى مراوغ، وحضور في غياب، وغياب في حضور وتكسر الوحدة، والتشرذم والانتشار...) (٢).

إن عبد الوهاب المسيري في موسوعته الموسومة بـــ (موسوعة اليهودية والصهيونية) ينحى منحى آخر في وصف التفكيك، فهو لا يراها مجرد مراوغات في الدال والمدلول، بل يراها تمثل عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة التي تعتبر في جوهرها عملية تفكيك للإنسان، ولذلك يقول مشيرًا إلى المشروع التحديثي الغربي أنه: (ليس تفكيكيًّا وحسب وإنما هو مشروع تأسيسي، فهو يعيد تركيب الكون على أساس نموذج الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية المختلفة التي تَرُد الإنسان إلى هذا العنصر المادي أو ذاك، فالمنظومة الدارونية – على سبيل المثال – تعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غابة مظلمة ظالمة يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان والإنسان مع الإنسان، فهي حرب يخوضها الجميع ضد الجميع) (٣).

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٤٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص٤٠٢.

(٣) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية الصهيونية، الجـزء الأول، دار الشـروق، الطبعـة الأولى، ١٩٩٩م، ص٢٥٨ – ٢٥٩.

إن هذا المعنى الذي أشار إليه الأستاذ عبد الوهاب المسيري يشير إليه أيضًا كثير من الكتاب الغربيين الذين يرون في التفكيك فلسفة عدمية هدمية، ومثال ذلك قول ليتش Leitch في كتابه النقد التفكيكي:

(إن التفكيكية باعتبارها صيغة لنظرية النص تخرّب كل شيء في التقاليد تقريبًا، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلاقة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية) [1].

وعلى هذا فإن التفكيكية تعتبر فلسفة عدميّة تبعث على القلق الذهني والنفسي عندما تنفي أي معنى ثابت في الوجود، مما يعيد الفلسفة اللاأدرية التي ينتفي معها حقيقة الكون وغايته وأسباب خلقه.

(١) انظر: كتاب العقد الأوج، تأليف إبراهيم محمود خليل، مرجع سابق، ص١١٥.

المطلب الثاني: نقد المضامين الناتجة عن استخدام المنهج التفكيكي في دراسة النصوص الشرعية:

كان الهدف من بحث المنهج التفكيكي هو الوقوف على الانعكاسات الخطيرة الناتجة عن استخدام هذا المنهج في قراءة النصوص الشرعية، ومصادمته للأسس العلمية والشرعية والعقلية، حيث يجعل المنهج التفكيكي النصوص الشرعية المتمثلة بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلى نصوص لا تحمل في طياهًا أي مراد لله ولرسوله عليه الصلاة والسلام، ولا أي هداية للبشرية لأنه يسلبها دلالاهًا، ومعانيها، ويجعلها فضاءات من الشك والتردد والريبة، فكل نص من هذه النصوص يحمل في طياته ما يفجره من داخله، ويهدمه من أصوله، وبعد ذلك لا يطمع إنسان في إثبات معنى قارٍّ، ولا مبدأ ثابت، ولا قيمة معتبرة.

إن المضامين الناتجة عن استخدام المنهج التفكيكي في دراسة النصوص الشرعية خطيرة للغاية، وسيتم – إن شاء الله – بيان خطورة هذه المضامين من خلال النقاط الآتية:

أولاً: النصوص سواء:

فالناقد التفكيكي يتعامل مع النصوص على أهًا سواء لا فرق بين نص ونص، لا من حيث المضامين والمحتويات، ولا من حيث الموضوعات والطروحات، فالمهم عندهم هو كيف انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآليات اشتغاله.

إن اعتبار النصوص متساوية من حيث القيمة هو الذي يؤدي إلى نزع القداسة من النص الشرعي، ويجعل من النص الشرعي ميدانًا كبيرًا لتلاعب اللاعبين وعبث العابثين، حتى لو أدعى البعض من الكتاب المحدثين تجديد آليات القراءة وفق المنهجيات الحديثة، فهم ينظرون إلى التفكيك على أنه (اشتغال على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق، أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته. باختصار: التفكيك يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف... والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه. وهذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك) [(١)].

---

(١) الممنوع والممتنع، علي حرب، مرجع سابق، ص٥٤.

إن المفكك بهذا يتعامل مع النص النبوي كأي نص دون أي ميزة له، فالقول الذي يقوله الله واللفظ الذي يقوله فرعون أو إبليس كلها في ميزان المفكك سواء، فهو يسقط عليها منهجياته ونقده دون أي تحرز أو شعور بهيبة الكلام القدسي الصادر عن الله أو عن رسوله ﷺ، وهذا الهدف هو صرف معلن من قبل مفكرين عرب ينتجون هذه المناهج، فأركون مثلاً يعلن أنه يهدف من نقده وتفكيكه إلى (زحزحة الوحي) من أرضيته التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني[1]، أو إلى إنزال الكتاب من مكانته المقدسة المتعالية إلى صورة تجعله مثل أي كتاب أرضي[2]، والوصول به إلى مقاربة انثربولوجية[3]، بعيدًا عن النظرة الدينية، أو من أجل (تحييد العقائد) كما يقول مترجمه (هاشم صالح) [4]، أو من أجل فتح (السياج الدوغمائي المغلق) والذي يقصد به الإسلام[5]، وتخليص المسلمين منه[6].

إن ما يريده أركون فعلاً هو (أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي) [7].

إن أصحاب المنهج التفكيكي يتعاملون مع القرآن باعتباره نصًا منـــزوع القيمة، وهذا هو الذي يطلق أيديهم وأقلامهم في الحديث عنه بقبح وفجاجة في الألفاظ، بل واعتباره أسطورة من الأساطير، وإنكار حقائقه الثابتة، إلا إذا اعتبرت رموزًا وخيالات، حيث يرى أركون (أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي ﷺ كان منغمسًا في الخيال، ولا يجد آية

(١) انظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تأليف محمد اركون، ترجمة هاشـــم صـــالح، دار الســـافي، ط١ لنـــدن وبيروت، ١٩٩٣م، ص٥٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٥٦، ٥٨، ٥٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص٧٢.

(٥) انظر: الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص

(٦) انظر: المرجع السابق، ص٣٦.

(٧) تاريخية الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص٥٦.

صعوبة في تصور ذلك واعتباره حقيقة واقعة...) [1].

إن هذه الصورة التي يتعامل بها أركون مع نصوص الوحي الثابتة، وقضايا الغيب مثل الجنة والنار والمعاد وغيرها هي انعكاس لتطبيق هذه المنهجيات الحديثة، وبخاصة التفكيك الذي تقوم استراتيجيته على تساوي النصوص ونزع القداسة منها.

ثانيًا: إبطال المفاهيم الشرعية:

إذا كان التفكيك يلغي (الحضور) أو (التمركز) في استراتيجيته فإن ذلك يعني القضاء على أي مفهوم ثابت في أي نص، وهو – أي التفكيك – طريق سالك لأي مريدٍ للعبث بالنصوص الشرعية وإبطال معانيها ودلالاتها.

إن الناظر في الانعكاسات الفكرية للتفكيكيين العرب ليدرك لا محالة أنهم وصلوا إلى حد قد وصله قبلهم (دريدا) الذي كان يهدف من استراتيجية التفكيك إلى هدم (الحضور الميتافيزيقي) وتقويض العقيدة الفلسفية الغربية.

يقول رون هاليبر في حديثه عن منهج فوكو في كتابه العقل الإسلامي أما تراث الأنوار في الغرب:

(إن هذه الدراسة المقتضبة التي خصصتها لنقد منهج فوكو الآثاري، ونقد تفكيك دريدا، الذي ينهل فيه أركون مصطلحاته، كان هدفها إظهار مدى افتقار هذه المناهج إلى التحديد عندما تطبق على النصوص الدينية. إذا لم يكن هدف أركون إزالة آثارية لكلية النفس والفاعل، فإن السؤال المطروح هو أن نعرف كيف نطبق منهجًا كهذا في دراسة تخدم البعد التاريخي النبوي للإسلامي. إن التفكيك كما طبقه مفكرو ما بعد البنيوية يهدم مفهوم التعالي ومفهوم الفاعل، سواء كان من طبيعة بشرية أو الهية. فهو إذن لا يصلح للاستخدام في مجال معطيات الإسلام، إلا بطريقة منفرة واصطفائية وعن طريق اللجوء الزائد للقياس) [2].

---

(١) الفكر الإسلامي حقيقة علمية، ص٤٦ مرجع سابق.

(٢) العقل الإسلامي، تأليف: رون هاليبر، مرجع سابق، ص٢١٤.

إن إدراك خطوة المنهج التفكيكي على العقائد والأحكام لم يستشعرها فقط المفكرون الإسلاميون، بل حتى الدينيون من اليهود والنصارى يرون خطورتها في تقويض المفاهيم العقدية الراسخة في الضمائر والقلوب، ولذا يرون أنها نظرية عدمية هدمية كما بين ذلك المثال السابق من قول رون هاليبر النصراني.

لقد وجه (هاليبر) سؤالاً إلى المفكر محمد أركون حول استخدام المنهجيات الحديثة وأثرها على المضامين الشرعية، وخاصة استخدامها أداة لقراءة القرآن فقال:

(ألن تفرز هذه (القطيعة) لمتطلبات المنهج والنقد الجديدة داخل (الإطار الجديد للمعرفة) قراءة مختلفة للقرآن ستعطي بدورها فهمًا مختلفًا لمضمون القرآن؟ إن تفسيرات علماء الدين التقليديين المرتبطة بمعرفية ما قبل الحداثة قد أصبحت غير مفهومه، وغير ملائمة، وبالتالي عقيمة بالنسبة للمؤمن المعاصر، أليس كذلك؟)[1].

إن المتعمق في إجابة أركون على هذا السؤال سيدرك النتيجة الطبيعية التي يؤدي إليها استخدام فكر الحداثة وما بعدها في قراءة النصوص الشرعية حيث قال:

(لا يمكن الإجابة بدقة على هذا السؤال... مع ذلك نستطيع باعتقادي القول إن مكانة ما هو ديني وروحي وإلهي ومقدس وحقيقي وثمين كما حدده واقترحه القرآن! (وكذلك التوراة والإنجيل والنصوص الدينية) قد تغيرت بشكل عميق بتأثير علوم الإنسان والمجتمع، وخصوصًا منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر على وجه الخصوص...) [2].

إن أفكار ما بعد الحداثة تصدر عن الإيمان بأن أي نظام فلسفي أو ديني يستند إلى نقطة بدء ثابتة، وهذا الإيمان بالأصل الثابت (الإله، أو الكل المادي المتجاوز) الذي يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة – في تصور مرعاة ما بعد الحداثة – يتناقض تمامًا والواقع المادي الذي يعيش فيه الإنسان وصيرورته الدائمة، فالمادة الحقة ضد الثبات، وتؤمن بأن العالم بلا أصل. كما يرى أنصار ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة جيدة للتواصل، فثمة انفصال بين

(١) المرجع السابق، ص٢٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٠.

الدال والمدلول يؤدي إلى لعب الدوال المستقل عن إرادة المتكلم، فالإنسان لا يتحكم باللغة، بل اللغة هي التي تتحكم فيه(١).

إن النقد التفكيكي لا يفكك النص ويعبر تركيبه ليبين المعنى الكامن في النص (كما هو الحال في النقد التقليدي)، وإنما يحاول أن يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءًا من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثم تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقيا، فالتفكيك هي إحدى التبديات العديدة للمادة الجديدة(٢).

ثالثًا: نزع القداسة عن النص الشرعي:

كان الهدف الأساس من فلسفة جاك دريدا في التفكيك هو إبطال المركزية العقلية الغربية، وقد جعل من كسر الحضور الميتافيزيقي والتمركز المنطقي إستراتيجية لنـزع القداسة من أي نص أو مفهوم، واعتبار التفكيك استراتيجية بهذا المعنى يترتب عليه النظر إليها على أنها منهج معياري في الدراسة اللغوية والفلسفية، و(تشكل مثل هذه الفلسفة محاولة الخروج من كل بوتقة الفكر العقلاني المستند إلى اللوغوس كمحور أساسي، ولكن هذا الغرب يسأم من العقلانية حين أخذنا نحن بالمطالبة بسيادتها؟ مما لاشك فيه أن فكر دريدا مرتبط بفكر نيتشه وخاصة فكرة موت الإله) (٣).

ولكن، هل وجود هذا المأزق الخطير، والمنهج المدمر في فلسفة دريدا يعني بالضرورة وجوده عند المفكرين العرب الذين تأثروا بالمنهجيات الغربية في دراسة النص؟

الحقيقة أن الناظر في ما يكتبه المفكرون التفكيكيون العرب يدرك مدى اتباع هذه المنهجيات سواء في المنطلق النظري والفكري، أو في النتائج والمآلات، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا عند الحديث عن تطبيق العقلانيين العرب للمنهج التفكيكي، وسوف أنقل

---

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، تأليف عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، دار الفكر الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص١١٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١١٥.

(٣) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص١٠٩.

إن شاء الله بعض النقولات التي تثبت نزع هؤلاء المفكرين القداسة عن الشريعة جراء تأثرهم بمنهج دريدا التفكيكي.

ابتداء، فإن الدعوة إلى انتهاج المنهجيات الحديثة يشكل دعوة واضحة لا خفاء فيها لثلة كبيرة من الكتاب العرب، بل إنهم يرون أن السبيل الوحيد لقراءة القرآن قراءة صحيحة ونافعة هو في الإفادة من فتوحات الحداثة الفكرة، وهذه الفقرة تبين هذا المعنى المراد، حيث يقول أركون: (ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون إلخ... ولكي تنجز كل هذا العمل بشكل مرض يلزمنا أولاً تشكيل علم ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني... وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الساحة العربية. وهذا يشكل بحد ذاته برنامجًا ضخمًا لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة) [1].

إن هناك إعجابًا منقطع النظير عند علي حرب مثلاً في المنهج التفكيكي الذي يتيح له الجو الحر في قول ما يشاء دون النظر إلى أي قيمة ثابتة أو معنى مقدس فهو يرى أن (التفكيك هو أكثر من مجرد أسلوب للتفلسف، وأوسع أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية، إنه شكل من أشكال التفكير أفاد منه أصحابه والذين مارسوه من كل الانجازات الفكرية التي تحققت في مجالات اللغة... ولهذا ليس التفكيك منهجًا صارمًا أو نسقًا مغلقًا، إنه منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دومًا إعادة التفكير والصياغة والكتابة، فلا نقد يتكامل في الأصل. لأن النقد هو ميل الفكر إلى فتح الأبواب المغلقة أو كسر الأطر الجامدة، أو التحرر من الأنظمة الصارمة) [2].

إن كسر هذه الأنظمة الصارمة والأطر الجامدة لم يقف عند نقد الأفكار البشرية، والمذاهب الوضعية بل تعداها إلى التشكيك في حقائق القرآن والألوهية، فأركون يرى أنه (ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنسان المتفرد والمتشخص والمنخرط

---

(١) الممنوع والممتنع، علي حرب، مرجع سابق، ص١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤.

ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس. ينتج عن ذلك أنه دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني، فإنه يبقى صحيحًا أن التوصل إلى (الحقائق) المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الوسافة البشرية. هكذا نجد أن السمة (الإلهية) للشريعة لا يمكنها أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والتيولوجيا وتقنية إنجاز القانون) [1].

إن هذا المنحى في تفكير أركون ناتج من استخدامه للمناهج التي تدرس اللغة والمعنى كاللسانيات والتفكيك، إذ المعنى عنده (لا ينبني إلا لكي ينهدم وينهار. فالمعنى يتشكل عن طريق تدمير المعنى أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائمًا لكي يحل محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعًا، وهكذا دواليك...) [2].

إن أركون يعيب على الخطاب الإسلامي أنه يحوي مسلمات هي لا تعدو أن تكون افتراضات لم يبرهن عليها وهي (واقعة بمنأى عن كل تفحص فكري نقدي والتي يشكل مجموعها (الإيمان) الإسلامي ويؤيده) [3].

وبالنظر إلى هذه المسلمات التي يتحدث عنها أركون يدرك الباحث أنها ليست من قبيل المسائل التي تقبل الاجتهاد والنظر، بل هي من المسلمات القطعية في حسن أي مسلم يؤمن بالله والدار الآخرة، ولننظر إلى هذه المسلمات التي يرى أركون أن (العرب والمسلمين لا يزالون بعيدين عن تحقيق هذه الطفرة[4] (أو القفزة) النوعية في ساحة المعرفة، إن الباحث المعاصر إذا استطاع اجتيازها أمكنه أن يقوم بعودة نقدية مستمرة على بحوثه والخطاب الذي يشكله، ولهذا السبب فإننا سنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى مثالاً تطبيقيًّا على التحليل

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تأليف أركون، مرجع سابق، ص٣٧.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، مرجع سابق، ص٢٦٧.

(٣) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٤) يعلق مترجمه هاشم صالح علي مقصد أركون بالطفرة المعرفية بقوله: (يقصد أركون بالطفرة المعرفية هنا تحرر الباحث من كل المسلمات واليقينيات التي تلقاها منذ الطفولة من بيئته وعائلته أو من دينه ومذهبه. إن هذا التحرر يمثل الشرط الأولى والضروري من أجل أن ينخرط في ساحة البحث العلمي التحريري المعاصر. (كتاب/ تاريخية الفكر الإسلامي. هامش ص١٤٥).

التفكيكي/ التركيبي الخاص بالمناقشة الكبرى والحاسمة التي قسمت الوعي الإسلامي ومزقته منذ عام ٦٣٢م) [١].

وبالنظر إلى مثال واحد من عمل أركون التفكيكي يتضح مدى خطورة الأخذ بهذا المنهج في التعامل مع نصوص القرآن وقراءة التراث حيث يقول: (القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن نعلقه أو يستنفذه بشكل نهائي «أرثوذكسي») [٢].

ومثل هذا، فإن نصر حامد أبو زيد ينتقد الخطاب الديني المعاصر بأنه لا زال (يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادًا على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صورة العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية) [٣].

ولا أدري لماذا يعتبر نصر حامد هذه العقائد أسطورية وهو يقرر في دراساته أن المعاني يصنعها الواقع، فلماذا يكون كلامه هو علميًّا بينما خطاب الشارع الحكيم كلام أسطوري؟!

إن هذا التفكير الهدمي لقيم الشريعة ونصوصها يعد سمة بارزة وعلامة فارقة لكل من يتخذ من المنهج التفكيكي والتحليل الألسني طريقًا لفهم الشريعة، فعلي حرب وهو الذي يعد من غلاة المتطرفين في حمل المنهج التفكيكي يصرح بأنه تحكمه رؤية (جديدة مفتوحة تستبعد منهجين كلاهما يقوم على الحجب والاستبعاد، فهي تستبعد أولاً (المنهج اللاهوتي الماورائي) الذي يعتبر أن الخطاب هو مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته موجود في عقل أعلى أو متعال، إلهي أو إنساني يتصف بالمعنى والقصد، وتستبعد ثانيًا المنهج الواقعي الموضوعي الذي

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٥.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، دار سيناء للنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٩٨.

يحكم على النص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه... وحدها النظرية الجديدة التي أوثر تسميتها (انطولوجيا النص) تعيد الاعتبار في آن للنص ولتفاسيره وقراءاته...) [1].

رابعًا: موت المؤلف:

يكمن عمل الإنسان المسلم عندما يقرأ نصوص الشريعة في السعي لبيان مرادات الله ومرادات رسوله عليه الصلاة والسلام، فهو يقرأ النصوص الشرعية آخذًا بالاعتبار مصدريتها عن المشرع الحكيم وهذا البعد هو الذي يشعره بالهيبة والجلالة لهذه النصوص التي يرى فيها هدى ونور وشفاء لما في الصدور، فإذا أغفل قائلها ومصدرها فإنما ينـــزع عنها قداستها، ومن ثم يكون عمله عبثًا بها، وإخراجًا لها عن مقاصدها وغاياتها، ولذلك فإن الفقيه المجتهد يعمل على إخراج الأحكام التفصيلية من الأدلة الشرعية بناء على كونها من قول الله ورسوله عليه الصلاة والسلام، ويخرج كذلك القواعد الكلية والمقاصد العامة من خلال النظر في مجمل الأحكام الشرعية التي تشكل قواعد في الفقه والنظر والاستدلال والتي هي حاضرة في النصوص الشرعية منطوقها أو مفهومها.

لقد تشكل الفقه الإسلامي وأصوله من زمن النبوة إلى هذه الأزمان على صياغة منهجية للنظر والفهم والاستنباط قائمة على اليقين المطلق بأن الشريعة وحي منـــزل من الله، سواء كان ذلك قرآنًا أو سنة ثابتة عن النبي ﷺ، ولذا جعل الفقهاء القرآن والسنة والإجماع المستفاد منهما حجة قطعية لا تقبل جدلاً، وجعلوا مفاهيم ومعاني اللغة العربية مرتكزًا لفهم دلالات الشريعة ومعانيها، إذ هي أنزلت بلغة العرب (وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه ليبين لهم...) الذي نزل إليهم ولذا لم يكن هناك انفصال بين الدال والمدلول، ولا بين النص وقائله، وأي فصل بينهما هو سلبٌ للنص قيمته ومكانته.

إن القراءة التفكيكية تعتمد على فصل النص عن قائله، وهذا ما يسمى فيها بـــ (موت المؤلف)، ويترتب على ذلك نفي القصدية من النص، ولذلك فإن التفكيكي يتعامل مع النص وكأنه لا يريد قول شيء، إذ هو يحمل مبدأ هدمه من داخله، فالاختلاف عند التفكيكي

(١) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص٣٣، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م.

يدل على أن كل نص ينتج نصًّا آخر إلى مالا نهاية من الدلالات التي لا تقف عند حد، بل هي في عملية حراك مستمر لا يهدأ.

إن هذا المنهج في التعامل مع النصوص الشرعية والفصل بين النص ومؤلفه وبين النص ومقصد قائله أمر مصرح به، بل يعدونه مهمًّا في القرآن وكافة النصوص فعلي حرب يرى أن (القراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده ويتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه، وفيما بينهما، على نحو ما قرأ ابن عربي النص النبوي وتعامل معه....) [1].

إن هذا المنهج يشابه إلى حد كبير منهج الباطنية في تناول القراءة للنصوص، والذين يرون أن لكل ظاهر باطنًا، وهو ما يسمى في أدبيات التيار الحداثي بـــ (المسكوت عنه) وهو ما يحاولون استنطاقه في النص وترك دلالته الأصلية التي تشكل فهم النص الشرعي وفقهه.

---

(١) النص والحقيقة: نقد النص، علي حرب، مرجع سابق، ص٢٠ – ٢١.

الخاتمة

في ختام هذا البحث وما ذكر فيه من مباحث ومسائل يخلص الباحث إلى بعض النتائج المهمة ومن أبرزها:

١ – ظهور الصلة الجلية الواضحة بين الاتجاه العقلي الغربي بمدارسه المتعددة مع الاتجاه العقلي العربي، وأثر الأول على الثاني في تصوراته وفكره ونظرته للكون والإنسان والحياة.

٢ – أن استجلاب المناهج الأجنبية وترحيلها إلى بيئة ليست لها يولد فسادًا كبيرًا في النظرة إلى (النص) بإعتباره المكون الثقافي لكل أمة من الأمم.

٣ – علماء الشريعة العارفون لأصولها وقواعدها ومبادئ الاستدلال والنظر فيها هم المخولون لصياغة المناهج في قراءة النص الشرعي والتجديد فيها، وأن الذين لا يملكون حق الاجتهاد بحكم تخصصاتهم البعيدة عن الشريعة يتخوضون في دين الله بلا علم، سواء كان ذلك تفسيرًا أو تأويلاً.

٤ – يعد انحراف الاتجاه العقلي العربي في قراءة النصوص الشرعية من أخطر الانحرافات التي تهدد الشريعة، ونتاج هذا الاتجاه له حضور في الساحة الفكرية والثقافية تحتاج إلى مزيد رصد وقراءة وتحليل وعناية، وذلك لكثرة مناهجهم وتنوعها.

٥ – الاتجاه العقلي العربي يغلب عليه استثمار المؤثرات الداخلية في الأمة دون التأثر بها، فهو يحاول استغلالها لنشر أفكاره وأطروحاته.

٦ – أما علاقته بالمؤثرات الخارجية فهي علاقة التأثر التام والتقليد الكامل والتبعية العمياء بلا نقد أو تعقل أمام المد الفكري الغربي.

٧ – يعتبر منهج الشك والمنهج الألسني والتفكيكي من أشهر المناهج وأكثرها انعكاسًا في قراءة النص الشرعي وإبطال دلالاته، أو تفريغ النص من محتواه ومضمونه، أو تحريفه بما لا يوافق مقصود الشارع الحكيم.

٨ – اتخذت هذه المناهج السابقة آليات لا حالة المفاهيم الشرعية إلى مفاهيم متوافقة ومعززة للفكر العقلي الغربي، حتى تلك المفاهيم الإلحادية أو العقلية الخاطئة التي تتعارض مع القيم الشرعية.

٩ – يتعامل الاتجاه العقلي الغربي وكذا الاتجاه العقلي العربي مع النص الشرعي بوصفه معطىً بشريًا منـــزوع القداسة، وهذا هو سبب الجرأة الكبيرة في إعمال هذه المناهج في قراءته.

١٠ – ضرورة القيام بالواجب الشرعي تجاه الوقوف أمام هذه المناهج وذلك من خلال:

أ – طرح البديل الإسلامي في مناهج العلوم الإنسانية الموافق للقيم الشرعية من خلال القيام بعملية (تجديد) في مناهج الاستدلال والنظر، وتفعيل (أصول الفقه الإسلامي) ليشمل جميع الدراسات الإنسانية لاحتوائه على العوامل العقلية والعلمية والقواعد الكلية التي تصلح في تطبيقها على جميع العلوم الإنسانية.

ب – ضرورة العناية بنقض أصول هذه الفلسفات من خلال الشريعة والعقل، وبيان تهافتها تحصينًا للجيل من خطورة الانسياق وراء مثل هذه المناهج.

١١ – تتداخل هذه المناهج بشكل واضح وخاصة الألسنية والتفكيك لحضور (المنهج اللغوي) فيها، حيث تعتبر هذه المناهج تراكمات عقول متعاقبة ينقض بعضها بعضًا، وهذه طبيعة في الفكر الغربي المعاصر، وما الاتجاه العقلي العربي إلا صدى لهذه الأفكار، يتبناها في وقت رواجها ويعافها حين يتخلى عنها الغرب، ثم ينتظر فكرة جديدة ينتجها الغرب حتى يقوم بترويجها في العالم العربي والإسلامي.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعني به في الدنيا والآخرة، وأن يغفر لي خطئي وتقصيري، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تم بحمد الله،،،